المدخل
إلى دراسة علم الكلام

الدكتور حسن محمود الشافعي
الأستاذ المساعد بكلية دار العلوم - جامعة القاهرة

إدارة القرآن والعلوم الإسلامية
٤٣٧، دي جي اي كراتشي ٥ باكستان

الطبعة الأولى: ١٤٠٩هـ/١٩٨٩م
الطبعة الثانية: ١٤٢٢هـ/٢٠٠١م

من منشورات

إدارة القرآن والعلوم الإسلامية

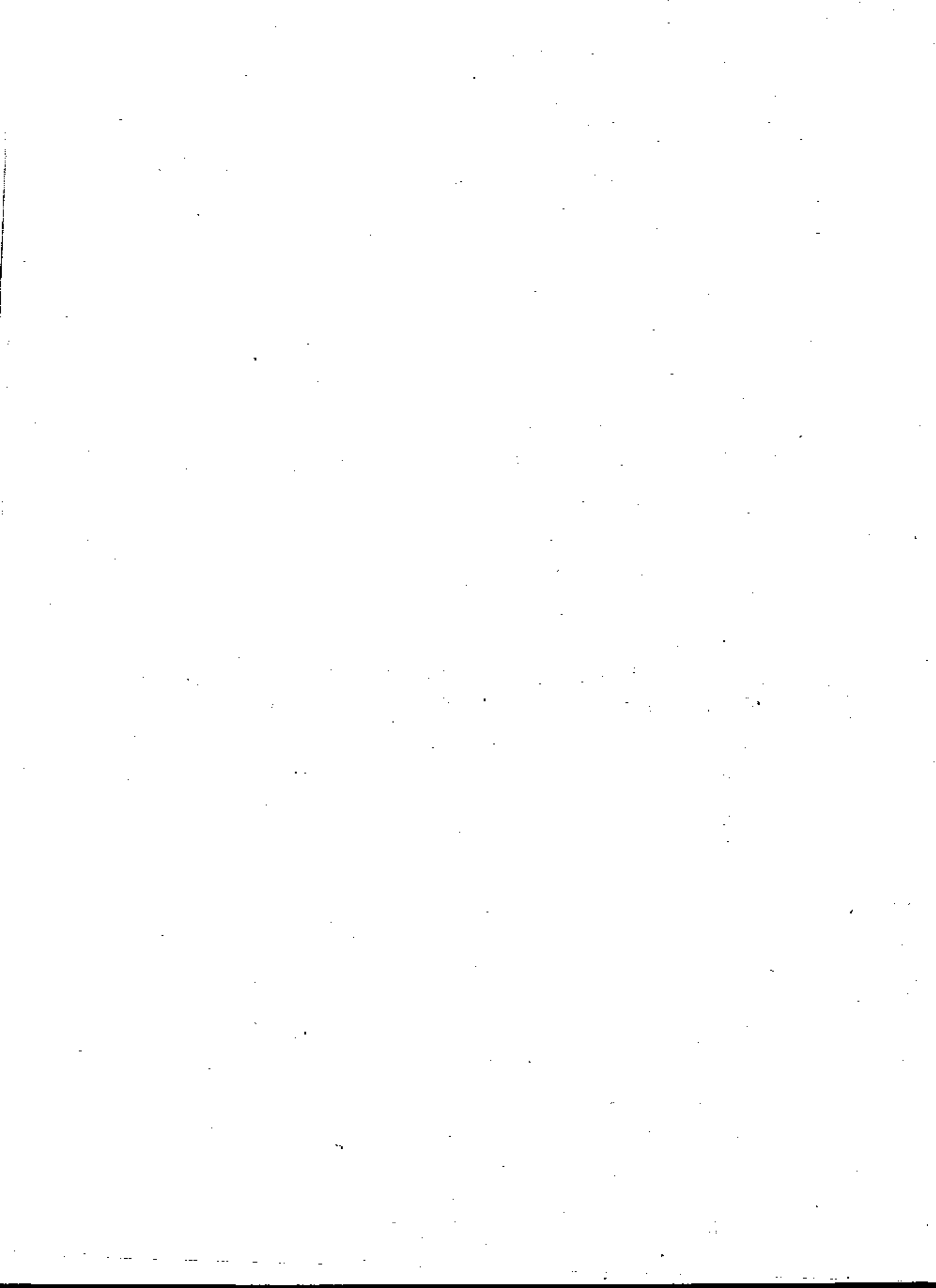
D/٤٣٧ گارڈن ایسٹ کراتشي ٥ - باكستان
الهاتف: ٧٢١٦٤٨٨ فاكس: ٧٢٢٣٦٨٨-٠٠٩٢٢١
E. Mail: quran@digicom.net.pk

ويطلب أيضا من:

المكتبة الإمدادية .... باب العمرة مكة المكرمة - السعودية
مكتبة الإيمان .... السمانية، المدينة المنورة - السعودية
مكتبة الرشد .... الرياض - السعودية
إدارة إسلاميات .... انار كلي لاهور - باكستان

الإهـــداء

أهدي هذا الكتاب إلى أستاذي
فضيلة الشيخ الدكتور علي
عبد المنعم عبد الحميد ، الذي
كان لتوجيهه و إرشاده الفضل
الأول في اشتغالي بعلم الكلام .



بسم الله الرحمن الرحيم

المقدمة

الحمد لله رب العلمين الرحمن الرحيم ، و العاقبة للمتقين ، و لا عدوان إلا على الظالمين . و بعد :

فقد يكون من المناسب أن نقدم بين يدي هذا الكتاب كلمات قليلة عن مهمته ، و محتواه ، وظروف إصداره ، و إن كان الكتاب كله مقدمة بين يدي علم الكلام ، وقديما ميّز أسلافنا بين مقدمة العلم أو مبادئه ، و مقدمة الكتاب أوخطبته .

ومهمة الكتاب ، كما يدل عليها عنوانه منذ البداية ، هي أن يمهد الطريق للراغبين في دراسة هذا العلم الذي عنى به علماؤنا و مفكرونا الأوائل ، واعتبروه هو " الفقه الأكبر " ، و علم " الأصول " التي يقوم عليها الدين الإسلامي بأحكامه العملية ، و آدابه الخلقية ، و نظمه التطبيقية ، بل بثقافته وحضارته جميعا . وهو يحاول أن يكون دليلا لهؤلاء الدارسين في توجههم شطر هذا العلم ، يشد على أيديهم ، ويكفكف من توجسهم و ترددهم ، و يبث الأمل و الطمأنينة في صدورهم ، و يرتاد لهم الطريق منبها على معالمه البارزة ، و مراحله الأساسية ،

مذكرا إياهم بالأدوات و الاستعدادات اللازمة لسلوك هذا الطريق على نحو يؤذن ببلوغ الهدف و تحقيق الغاية ، دون نزوع إلى الإفراط أو التفريط الذي جنى على بعض سالكيه من قبل .

و في الكتاب نبرة ولاء لهذا العلم ، و ثقة في مستقبله ، و إيمان بمهمته المتجددة في كل العصور ، و خاصة في عصرنا هذا ، عصر الصراع " الإيديولوجي " ، و الحوار العقائدي ، و الصحوة الدينية التي تكاد تنتظم العالم بأسره ... وللمسلمين منها ـ بحمد الله ـ نصيب وافر ، غير أن الوعي العقائدي المنشود الذي يبعث جوهر العقيدة و هو التوحيد ، و يضع الأساس الفكري لنهضة حضارية أصيلة في كافة مجالات الحياة ، و يبشر بإسنحن جديد ،،و يعيد زمام القيادة إلى يد الأمة المسلمة ـ لن يتحقق إلا بالعلم والعمل ، والعودة الجادة إلى منبع الثقافة الإسلامية وهو الكتاب والسنة ، في ضوء تراث الأئمة الذي ينتظم مجالات العقيدة و العمل جميعا ، و على أيدي علماء ربانيين يرشدون هذه الصحوة ، و يحْدونها إلى غاياتها النبيلة بإذن الله .

و لعل هذا الولاء الذي يعترف به كاتب هذه السطور لم يحل دون الموضوعية و الإنصاف ، في محاولة تفهم الأفكار و المواقف ، وتقويمها والحكم عليها حيث لم يقنع الكاتب بمجرد التسجيل و الوصف ، بل تجاوز أحيانا إلى النقد و التقويم ، و الحكم و الموازنة ، و الله يقول الحق و هو يهدي السبيل .

و الكتاب مكون من خمسة أبواب تتضافر و تتعاون على تحقيق الغاية السالفة . فالباب الأول يهدف إلى التعريف بعلم الكلام و بيان مشروعية البحث فيه ، من خلال ثلاثة فصول أولها عن تعريف العلم ، وثانيها عن الأسماء التي عرف بها ، و الأخير عن مشروعية الاشتغال به .

أما الباب الثاني فيعرض للمرحلة التاريخية الطويلة التي قطعها هذا العلم و يعرض معالمها الرئيسية في إيجاز و اختصار بعنوان " نبذة عن تاريخ العلم " ، و يتعرض الفصل الأول منه لفترة النشأة خلال القرن

الهجري الأول . و يليه الثاني مختصا بعهد التدوين و ظهور الفرق ، و فيه محاولة لتوزيع هذه الفرق في منظومة منطقية معينة ، بناء على مواقفها الأساسية . ثم يأتي الثالث فيتناول المراحل التاريخية التالية منذ القرن السادس تقريبا حتى الوقت الحاضر .

و في الباب الثالث محاولة لتعرف "مناهج البحث في علم الكلام" وهي ناحية بالغة الأهمية في دراسة أي علم ، و تعرف طبيعته وخصائصه، و يختص الفصل الأول منه ببيان موقف المتكلمين من "الدليل العقلي" . و الثاني يدرس موقفهم من "الدليل النقلي" . و الثالث يتعرض لدراسة صيغ الاستدلال و صوره في علم الكلام .

و يعمد الباب الرابع ـ و عنوانه " فصول تكميلية " ـ إلى محاولة إكمال هذا التعريف المبدئي بعلم الكلام عن طريق بيان علاقاته بالعلوم المختلفة شرعية و غيرها مع التطلع إلى إمكاناته المستقبلية ، و ذلك في الفصل الأول من هذا الباب . و في الثاني تعريف موجز بالمصطلح الكلامي الذي هو أداة رئيسية للبحث و الدراسة ، كما هو الحال في كل علم . و في الفصل الثالث محاولة للتعريف بما يقابل علم الكلام في الأديان الكتابية وهي الثيولوجيا اليهودية و المسيحية مع الإلمام أحيانا بمدى إفادتهم من علم الكلام ، و ذلك بحث مهم في ذاته ، و خاصة لمن لم تتيسر لهم أية دراسة لأنظمة عقدية خارج البيئة الإسلامية .

أما الباب الخامس فقد قدمنا فيه نصوصا مختارة تمثل طائفة من أهم الآراء العقائدية التي اعتنقتها الفرق الكلامية العشر التي تعرضنا لها في الباب الثاني ، أملا في أن يتذوق القارئ أسلوب المتكلمين في عرض أفكارهم ، ويتمرس إلى حد ما بهذا الأسلوب قبل الدخول في دراسة جادة لمحتويات هذا العلم و مسائله . و بالله التوفيق .

و بعد .. فإن الدراسات الكلامية قد ازدهرت وآتت بعض ثمارها في النصف الأخير من القرن الرابع عشر ، ولعل مرد ذلك إلى النهضة التي انتظمت مؤسسات التعليم الديني في فترة مقاومة الاحتلال و الخلاص

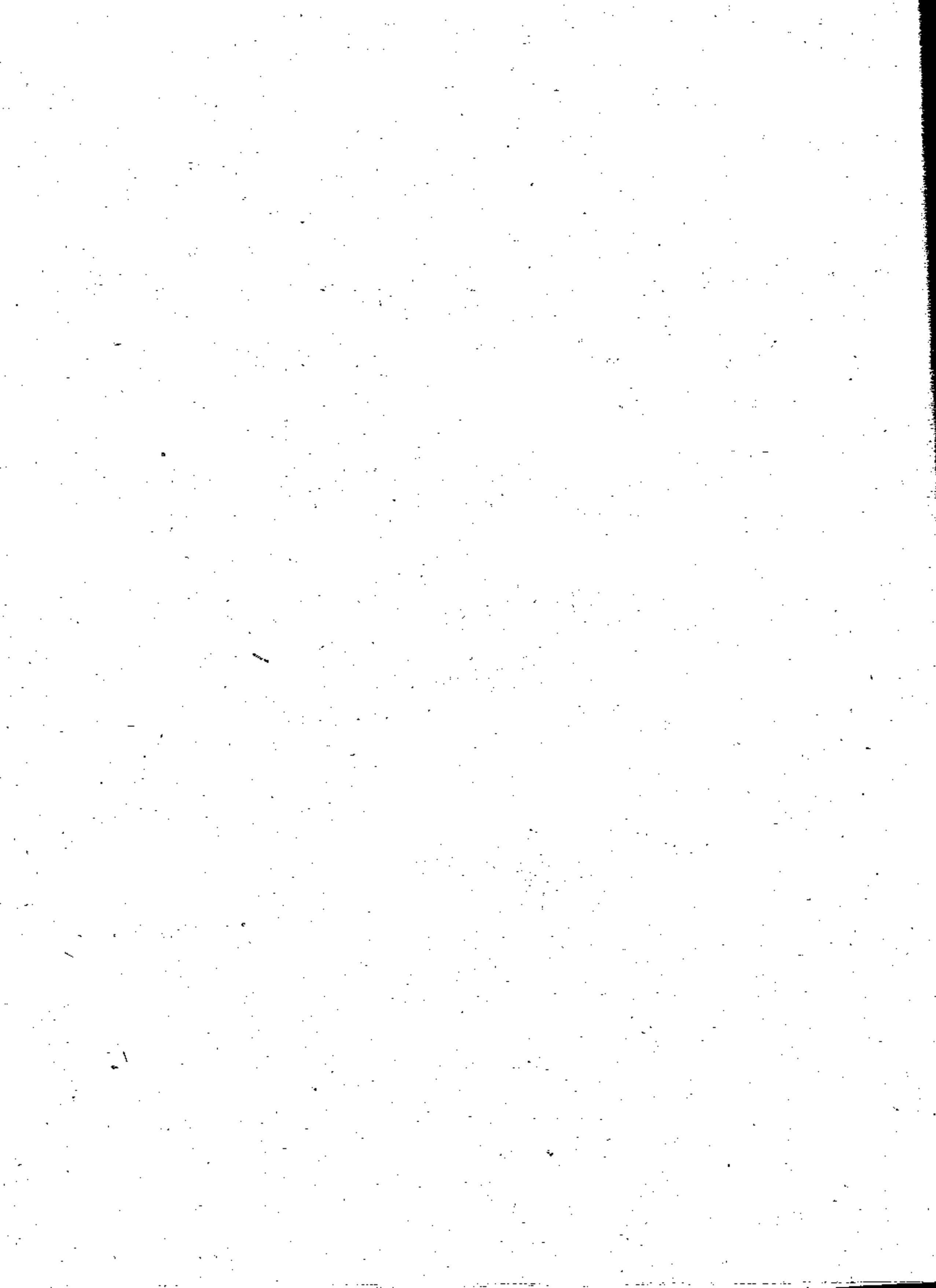
منه ، و إلى مشاركة أقسام الدراسات العقلية في الجامعات المدنية في اكتشاف الحلقات المفقودة و الآثار المجهولة لتاريخنا الفكري ، و إلى الحركة الناشطة في مجال إحياء التراث و نشره ، و إلى التحدي الفكري الذي مثلته الثقافة الغربية و الكشوف العلمية و المذاهب الفكرية الجديدة للعقلية المعاصرة ... إلى غير ذلك من العوامل التي تقتضي منا سعيا حثيثا إلى ربط شبيبتنا الناشئة بتراثهم الغني الزاخر ، و دينهم القائم على الحق و الإنصاف ، المطابق للفطرة و الموافق للعقل الصحيح ، دون انغلاق أو جمود ، بل في سماحة و تفتح ، وقدرة على الموازنة و الحكم .. تجعل كل ما يصلنا من أفكار عونا لنا لا علينا ، و جزءاً أصيلا من نسيج فكرنا، دون إحساس بالنقص و الدونية ، ما دمنا نرجع في ذلك إلى قاعدة فكرية ثابتة ، و عقيدة حنيفية راسخة .

و قد سبقت هذا العمل المتواضع أعمال كثيرة تتجه إلى الهدف نفسه الذي يرمى إليه ، و منها كتاب التوحيد للشيخ حسين والي ، و علم التوحيد لشيخنا علي حسب الله ، و مقدمة كتاب مناهج الأدلة ، لأستاذنا الدكتور محمود قاسم ، و علم الكلام و بعض مشكلاته لأستاذنا الدكتور أبي الوفا التفتازاني ، و عوامل وأهداف نشأة علم الكلام لصديقنا الدكتور يحيى فرغل ، و غيرها كثير و الحمد لله و ندعو الله - تعالى - أن يكون هذا الكتاب عونا لمبتدئ أو هداية لحائر أو تشجيعا لراغب ؛ فهو - سبحانه - ولي كل خير و مصدر كل نعمة ، و بنعمته تتم الصالحات ، و هو حسبنا و نعم الوكيل .

جمادى الأولى ١٤٠٩ هـ — المؤلف
ديسمبر ١٩٨٨ م

الباب الأول

علم الكلام
و مشروعية البحث فيه



الباب الأول

علم الكلام و مشروعية البحث فيه

تمهيـد :

في مفتتح هذا المدخل سنقدم في إطار " الباب الأول " فصولا ثلاثة يحاول أولها تقديم تعريف مبدئي بعلم الكلام و طبيعة مباحثه ، و مكانته بين العلوم الإسلامية ، و وظيفته التي ينهض بها . و ذلك من خلال نظرات مختلفة إلى هذا العلم ، من داخله ومن خارجه ، في عصور مختلفة ، بحيث تتضح صورته و أبعاده و أطواره المختلفة ، و لو على نحو إجمالي ، بدلا من التركيز على تعريف واحد و تحليله لفظيا و فنيا ، على طريقة الحواشي التقليدية ؛ مما قد يسطح المسألة ، و يحد من حركة العقل في تناولها من زوايا متعددة و مشارب مختلفة . و هي في النهاية محاوله لتعريف مبدئي ؛ إذ الكتاب كله بأبوابه جميعا يطمح إلى تقديم هذا التعريف المنشود ، الذي لا يغني بدوره عن الدراسة الجادة لقضايا العلم ومباحثه ، و إنما قصاراه أن يحرك شهية الدارسين إلى الشروع المتبصر الواعي في هذه الدراسة إن شاء الله .

و لتحقيق هذا الغرض ـ بطريقة أخرى ـ يأتي الفصل الثاني مستعرضا الأسماء التي أطلقها المتكلمون على هذا اللون من البحث في أصول الدين الاعتقادية ، و هذه التسميات و إن لم تعكس حقيقة المسمى دائما ، فهي ـ على كل حال ـ تعكس نظرة معينة إلى طبيعته و محتواه ، و هو ما نحسب أنه يتضافر مع مضمون الفصل الأول في التعريف بالعلم ، على نحو قد يسمح بالشروع فيه عن بينة ، و المضي في دراسته على بصيرة .

أما الفصل الثالث و الأخير فهو لا يجري فقط على سنة مرعية لدى أسلافنا في بيان حكم الاشتغال ـ قبل الشروع ـ بأية دراسة علمية ، بل يهدف إلى أن يزيل ما عساه قد تخلف تاريخيا من عقبات في طريق هذا العلم أو نشأ حديثا من شكوك حول وظيفته و منهجه و مدى الحاجة إليه ، أملا في أن يمضي الدارسون لهذا العلم في ما قصدوا إليه من بحث ونهضوا به من دراسة ، مطمئنين إلى مشروعية هذا البحث و جدوى تلك الدراسة .

الفصل الأول

تعريف علم الكلام

عرف البحث في الأحكام الاعتقادية من الشريعة الإسلامية أو الأصول الدينية الكلية للإسلام باسم "علم الكلام" ، أو "أصول الدين" ، أو "الفقه الأكبر" ، أو"علم التوحيد" ، أو "علم العقائد الإسلامية" . و غرضنا في هذا الفصل هو التعريف بالعلم المقصود بهذه التسميات المختلفة ، و ذلك عن طريق استعراض عدد من "التعريفات" التي قدمها بعض العلماء ـ من متكلمين و غيرهم ـ لهذا العلم .. محاولين التعرف على طبيعته وخصائصه من خلال فهمهما وتدبرها ، و مستعينين على ذلك بالإشارة السريعة إلى موضوعه و غايته و أهم مباحثه ، مع إشارة سريعة أيضا إلى علاقته بالعلوم الدينية الأخرى .

و لا يغيب عن خاطرنا في الوقت نفسه أن تلك محاولة تمهيدية لتحقيق هذا الغرض و أن ما نقدمه ليس تعريفا بحقيقة العلم على طريقة «الحد الحقيقي » لدى المناطقة ، و إنما هو « تعريف بالرسم » فقط : إذ « التعريف الحقيقي » أو معرفة جوهر هذا العلم أو – أي علم آخر – إنما يتحقق بعد المعرفة التامة بمسائله و أبحاثه جميعا .

١ ـ من أقدم التعاريف التي وصلتنا عن علم الكلام تلك التي تنسب إلى أحد الأئمة المجتهدين في القرن الثاني الهجري ؛ و هو الإمام أبو حنيفة (ـ ١٥٠) مؤسس المذهب الفقهي المعروف و الذي يحتل بين علماء

أهل السنة مكانة مرموقة في تأسيس «علم الكلام » أيضا ، أو كما أسماه هو ـ رحمه الله ـ علم « الفقه الأكبر » . فينقل عنه أحد أتباعه المتأخرين قوله في بعض رسائله ، ما خلاصته :

(اعلم أن الفقه في أصول الدين أفضل من الفقه في فروع الأحكام .. ، و الفقه هو معرفة النفس ما يجوز لها من الاعتقاديات و العمليات ، وما يجب عليها منهما .. و ما يتعلق منها بالاعتقاديات هو الفقه الأكبر ، و ما يتعلق بالعمليات فهو الفقه » (١) .

و يلفت النظر في هذا التعريف أمور :

أ ـ أنه يرفع مكانة هذا العلم الباحث في الأحكام الشرعية الاعتقادية ، الذي أسماه " الفقه الأكبر " ـ و هي تسمية لها فضلها و ميزاتها ـ فوق "علم الفقه " أو العلم الباحث في الأحكام العملية الفرعية ؛ من حيث أن هذه الأخيرة تنبني على صحة الاعتقاد بأصول الدين ، من معرفة بالشارع سبحانه و بصحة ورود الشريعة و وجوب التزام المكلف بها ، و من ثم كانت هذه أصولا ، و الأولى فروعا .

ب ـ و أنه يميز بين العلمين المذكورين بناء على اختلاف طبيعة الأحكام الشرعية التي هي مجال البحث في كل منهما ، فما يتعلق بالنوع الأول من الأحكام هو الفقه الأكبر أو الكلام و ما يتعلق بالنوع الثاني هو الفقه .

ج ـ و أن العلم بهذه النوعين من الأحكام ؛ الأصول الاعتقادية و الفروع العملية ، ينبغي أن يقوم على الحجة الواضحة و الدليل الصحيح؛ سواء كان مصدر هذا الدليل شرعيا أوعقليا مستنبطا من الشرع أومتفقا معه، ليكون جديرا بما اعتبره هذا الإمام "فقه النفس" بما يصح لها وما يجب عليها.

(١) هو البياضي في كتابه "إشارات المرام .." ص ٢٨ ـ ٢٩ .

و لذا فقد استخلص هذا الحنفي المتأخر من مجموع أقوال إمامه التعريف التالي : "الفقه الأكبر : هو معرفة النفس ـ عن الأدلة ـ ما يصح لها و ما يجب عليها من العقائد الدينية "(١) .

د ـ و نختم تعليقنا على هذا التعريف المبكر لعلم الكلام ، الذي يستمد مقياس التمييز له من طبيعة الأحكام الشرعية أو المسائل المبحوث عنها في هذا العلم بالإشارة إلى أنه قد أثر في طائفة من علماء الكلام اللاحقين ممن لهم صلة بتراث هذا الإمام الجليل ؛ كالنسفي الماتريدي (٥٢٠هـ) الذي يقرر في العقائد النسفية هو وشارحه التفتازاني ما خلاصته : "إن الأحكام الشرعية منها ما يتعلق بكيفية العمل وتسمى فرعية وعملية و منها ما يتعلق بالاعتقاد و تسمى أصلية و اعتقادية . و قد سموا ما يفيد معرفة الأحكام العملية عن أدلتها التفصيلية بالفقه ، ومعرفة العقائد عن أدلتها بالكلام" (٢) . و هذه الروح الحنفية نلمسها أيضا لدى الكمال بن الهمام في كتابه "المسايرة" إذ يقول : و الكلام هو معرفة النفس ما عليها من العقائد المنسوبة إلى دين الإسلام عن الأدلة" ، و لذا يصرح صاحب "المسامرة" شرح المسايرة بأن هذا التعريف مأخوذ من قول أبي حنيفة رضي الله عنه (٣) .

٢ ـ فإذا انتقلنا إلى القرن الرابع الهجري وجدنا الفيلسوف المعروف "أبا نصر الفارابي" (ت٣٣٩هـ) يعرف "علم الكلام" في محاولته تصنيف المعارف المعاصرة له في كتابه "إحصاء العلوم"؛ فيميز بينه و بين الفقه أيضا ، و لكن على أساس آخر قائلا : "صناعة الكلام يقتدر بها الإنسان على نصرة الآراء و الأفعال المحدودة التي صرح بها واضع الملة و تزييف كل ما خالفها ، و هذا ينقسم إلى جزئين أيضا : جزء في الآراء و جزء في

(١) السابق ، ص ٣ .
(٢) انظر التفتازاني شرح العقائد النسفية ، ص ٤ و ما بعدها .
(٣) المسامرة شرح المسايرة لكمال الدين بن أبي شريف ص ١٠ ، مطبعة السعادة ، القاهرة .

الأفعال . و هي غير الفقه لأن الفقه يأخذ الآراء و الأفعال التي صرح بها واضع الملة مسلمة و يجعلها أصولا فيستنبط منها الأشياء اللازمة عنها . والمتكلم ينصر الأشياء التي يستعملها الفقيه أصولا ، من غير أن يستنبط منها أشياء أخر" (١) .

و يتميز هذا التعريف ـ الذي يكاد ينفرد به الفارابي ـ بما يلي :

أ ـ أنه كما يلاحظ فضيلة المرحوم الشيخ مصطفى عبد الرازق : "لم يقصد إلى بيان الكلام الإسلامي و الفرق بينه و بين الفقه على مصطلح أهل الإسلام ، بل قصد الكلام في العلوم الدينية جملة فجعلها طائفتين : طائفة تبحث فيما يقتدر به الإنسان على الاستنباط من نصوص الدين المأخوذة تسليما ، و طائفة تبحث فيما يقتدر به الإنسان على نصرة ما جاء به الدين من العقائد و الأحكام و تزييف كل ما خالفه بالبراهين العقلية" (٢) ؛ فالفارابي إذن يعرف بالبحوث اللاهوتية أو "الثيولوجيا" أو النظر الديني الذي ينشأ عادة في ظل أي دين أو نظام عقائدي ، و هو ما يقصده هنا بلفظ "الملة" (٣) ، بغرض إثبات صحة قضاياه ، و أحكامه و الدفاع عنها بالبراهين العقلية و النقلية .

ب ـ و أن هذا التعريف ، و إن أشبه سابقه في تقسيم البحوث المتعلقة بالنصوص و الأوضاع الدينية ـ إذا غضضنا الطرف عن العلوم المتعلقة بمجرد رواية هذه النصوص ونقلها ـ إلى قسمين : الفقه و الكلام ، فهو يميز بينهما لا على أساس كون الحكم المبحوث عنه في كل منهما نظريا أو عمليا ، و لكن حسب الهدف من البحوث فإن كان هو استنباط أحكام جديدة من الأحكام الأصلية كان " فقها " ، و إن كان الهدف هو دعم الأحكام الأصلية ببراهين جديدة أو دفع شبهات الخصوم عنها كان "كلاما" ، و كل من الفقه و الكلام ـ في نظر الفارابي ـ يحتوي أحكاما

---

(١) الفارابي : إحصاء العلوم ٦٩ ـ ٧٠ .
(٢) عبد الرازق : تمهيد ٢٥٩
(٣) انظر الفارابي : كتاب الملة ـ المقدمة .

نظرية و أحكاما عملية (الآراء و الأفعال المحدودة)، و كلاهما ينطلق من النصوص الأصلية و يستخدم العقل إما في الاستنباط و إما في الدفاع . وإن كان كلام الفارابي يشعر بأن دورالعقل في الكلام أظهر منه في الفقه .

ج - و أن الفارابي يميز في علم الكلام نفسه بين جانبين ؛ الأول إيجابي يهدف إلى إثبات العقائد و الأحكام التي تحتويها الملة بالبراهين المختلفة ، و الآخر سلبي يقصد إلى تزييف كل ما يخالفها أو يناقضها . و هذا التمييز يجد أثره فيما بعد لدى كل من الغزالي و ابن خلدون ، و إن كان الغزالي يركز على الوظيفة السلبية لعلم الكلام و يجمع ابن خلدون بينهما على سواء .

د - و أثر هذا التعريف الفلسفي للكلام يمكن أن يلتمس - على كل حال - ممزوجا بروح اعتزالية لدى أديب وثيق الصلة بكل من الفلسفة و الكلام ، هو "أبوحيان التوحيدي" (ت ٤٠٠هـ) الذي يقول : " أما الفقه فإنه دائر بين الحلال و الحرام و بين اعتبار العلل في القضايا والأحكام . و أما علم الكلام فإنه باب من الاعتبار في أصول الدين يدور النظر فيه على محض العقل في التحسين و التقبيح و الإحالة و التصحيح .. و بابه مجاور لباب الفقه ، و الكلام فيهما مشترك و إن كان بينهما انفصال و تباين ..." (١) .

٣ - فإذا جئنا إلى بداية القرن السادس الهجري نجد "الغزالي" (٥٠٥) المتكلم الأشعري ذا النزعة الصوفية يتحدث في كتابه "المنقذ من الضلال" عن علم الكلام فيقول " ... و إنما مطلوبه حفظ عقيدة أهل السنة و حراستها عن تشويش أهل البدعة .. نعم لما نشأت صنعة الكلام و كثر الخوض فيه .. تشوق المتكلمون إلى مجاوزة الذبّ عن السنة بالبحث عن حقائق الأمور و خاضوا في البحث عن الجواهر و الأعراض و أحكامها ،

(١) عبد الرزاق : تمهيد ، ص ٢٥٨ ، و انظر أيضا زكريا إبراهيم : فيلسوف الأدباء ، ص ٤٠ .

لكن لما لم يكن ذلك مقصودَ علمهم لم يبلغ كلامُهم فيه الغايةَ القصوى ، فلم يحصل منه ما يمحو بالكلية ظلمات الحيرة في اختلاف الخلق . ولا أُبعِدُ أن يكون حصل ذلك لغيري ، بل لستُ أشك في حصولَ ذلك لطائفة .. " (١) .

أ ـ وهذه الأفكار التي يؤكدها الغزالي في كتب أخرى (٢) هي أشبه بالنقد أو التحليل الموضوعي لعلم الكلام ، من حيث دواعي نشأته وتطوره من دفاع عن العقيدة يدفع الشبه المثارة حولها ، إلى بحث شامل في الوجود من أجل حراسة العقيدة و الذب عنها أيضا ، و من حيث وظيفته التي هي حماية العقيدة لا إنشاؤها أو تقويتها. و من حيث منهجه العقلي المنطقي الذي لا يصلح لكل أصناف الخلق بل للبعض منهم فقط .

ب ـ غير أنه مما يلفت النظر أن الغزالي يتكلم عن الكلام كما لو كان ظاهرة سنية مع أن الكلام يضم مدارس و جهودا عدة ليس مقصودها بالضرورة "حفظ عقيدة أهل السنة و حراستها عن تشويش أهل البدعة" . و لعل الرجل كان يتكلم عن الكلام كما مارسه هو أو كان يقصد الرد على من يرى من أهل السنة أن الكلام لا داعي له مطلقا ، فبين دواعيه الواقعية ، و لعل هذا هو سرّ تأكيده للجانب السلبي من هذا العلم .

ج ـ هذا ، و ربما كان الغزالي أكثر تحديدا في تعريف علم الكلام مما سبق نقله ، و ذلك حيث يقول في أوائل كتابه " الإحياء " في الباب الثاني من "كتاب العلم" : « اختلف الناس في العلم الذي هو فرض على كل مسلم ... فقال المتكلمون : هو علم الكلام إذ به يدرك التوحيد و يعلم ذات الله ـ سبحانه ـ و صفاته .. » (٣) .

٤ ـ و في القرون التالية ـ من السابع إلى التاسع ـ نجد تعاريف

---

(١) الغزالي : المنقذ ، ص ١٣٢ ـ ١٣٧ .

(٢) انظر الغزالي : "الاقتصاد" ص ١٣ ، ١٩ و في "الإحياء" ، باب "قواعد العقائد" ٨٩/١ و ما بعدها .

(٣) الغزالي : الإحياء ١٤/١ـ ١٥ .

عديدة تؤكد على الجانبين معا : الجانب الإيجابي في علم الكلام الذي يقصد به إثبات العقائد الدينية و الجانب السلبي الذي يعمد إلى رده الشبه عنها ، كما تؤكد أيضا على شموله في الواقع لكافة المذاهب التي تنتسب إلى الإسلام ، أو تضيف من آرائها الخاصة إليه و لو خطأ . و لا يقتصر على نصرة أقوال أهل السنة فحسب كما يقول الغزالي في النص السابق ذكره ، فمن ذلك :

أ - تعريف البيضاوي الأشعري : "علم يقتدر معه على إثبات العقائد الدينية ، بإيراد الحجج عليها و دفع الشبه عنها " (١) . و بيّن أن الغاية هي تكوين الملكة العلمية لدى دارسيه لإثبات العقائد التي جاء بها الوحي و الدفاع عنها في وقت معا .

ب - و يؤكد ذلك قول الإيجي بعده (٧٥٦) : "و الكلام علم يقتدر معه علي إثبات العقائد الدينية بإيراد الحجج و دفع الشبه . و المراد بالعقائد ما يقصد فيه نفس الاعتقاد دون العمل ، و بالدينية المنسوبة إلى دين محمد عليه السلام ؛ فإن الخصم و إن خطأناه لا نخرجه عن علماء الكلام ... " (٢) ، و هكذا يشمل البحث في علم الكلام مذاهب المبتدعه حتى لو كانت خاطئة عند التحقيق ، مادام القائل بها ينسبها إلى الدين الإسلامي لشبهة عرضت له .

ج - و يزيد الجرجاني (٨١٦ هـ) ذلك وضوحا ، مقارنا بين الفقه و الكلام من جانب و بين الكلام و الفلسفة من جانب آخر ؛ إذ يقول في "تعريفاته" : « الفقه .. هو العلم بالأحكام الشرعية العملية ، المكتسب من أدلتها التفصيلية . والكلام علم يبحث فيه عن ذات الله تعالى وصفاته و أحوال الممكنات من المبدإ و المعاد على قانون الإسلام ... و القيد الأخير لإخراج العلم الإلهي للفلاسفة » (٣) .

---

(١) البيضاوي : الطوالع مع شرح المرعشي ، ص ٤ .
(٢) الإيجي : المواقف بشرح الجرجاني ، ص ١٤ - ١٥ .
(٣) نقل عن الشيخ عبد الرزاق في التمهيد ص ٢٥٨ .

د - و نجد ابن خلدون (٨٠٧) - وهو فيلسوف اجتماعي و مؤرخ معاصر للجرجاني - يجمع بين هذه النظرة الشاملة لعلم الكلام و نظرة الغزالي ؛ إذ يعرّف علم الكلام بأنه : "علم يتضمن الحجاج عن العقائد الإيمانية بالأدلة العقلية والرد على المنحرفين في الاعتقادات "(١) . و قريب من ذلك نجده عند علماء القرون التالية كالتهانوي في "كشافه" (٢) و السنوسي في "مقدمته" (٣) و الباجوري في "رسالته" (٤) و الميهي في شرحه لمنظومته (٥) .

٥ - و في القرن الأخير " الرابع عشر الهجري" نجد الشيخ محمد عبده (ت١٣٢٣هـ/١٩٠٥م) يعرف هذا العلم في مفتتح رسالته المشهورة بأنه : " علم يبحث فيه عن وجود الله وما يجب أن يثبت له من صفات وما يجوز أن يوصف به وما يجب أن ينفي عنه ،و عن الرسل وما يجب أن يكونوا عليه و ما يجوز أن ينسب إليهم وما يمتنع أن يلحق بهم ...." (٦) .

و هو يعرف العلم بموضوعه أو بأبرز مباحثه و لكنه في الحق غير جامع لتلك المباحث فقد أهمل بعض مباحثه الأساسية كمبحث السمعيات - مثلا - من البعث و ما بعده ، كما أنه يعرض عن الإشارة إلى الجانب السلبي من مباحث الكلام .

و لمزيد البيان لطبيعة هذا العلم و وفاء بما سلفت الإشارة إليه في مفتتح هذا الفصل نضيف هنا ما يلي :

يمكن أن يقال في تعريف هذا العلم أيضا : « إنه العلم الذي يبحث فيه عن الأحكام الشرعية الاعتقادية التي تتعلق بالإلهيات أو النبوات أو

---

(١) ابن خلدون : المقدمة ، ص ٤٠٠ .
(٢) انظر الشيخ عبد الرزاق في التمهيد ص ٢٦٣ - ٢٦٤ .
(٣) السنوسي : السنوسية بشرح البيجوري ص ١٢
(٤) انظر الشبراوي : القول المفيد شرح "رسالة التوحيد" للباجوري ، ص ١
(٥) انظر الميهي في حاشيته على منظومة الجوهر الفريد في عقائد التوحيد ص ١
(٦) محمد عبده : رسالة التوحيد ، ص ٤ .

السمعيات من أجل البرهنة عليها و دفع الشبه عنها " . و هذا يبين في الوقت نفسه أهم مسائل هذا العلم أو مجالات بحثه ، و هي المجالات الأساسية الثلاثة الإلهيات و النبوات و السمعيات كما جرت العادة في بيانها قديما ، و إن كان بعض المحدثين يصنّف هذه المسائل تصنيفا ثلاثيا جديدا ؛ فيقول : إنها المسائل المتعلقة بالله تعالى أوبالعالم أو بالإنسان .

و استكمالا للفائدة نقدم تحليلا لأحد التعريفات السابقة ، و هو تعريف الإيجي في " المواقف " كما ورد لدى التهانوي في "الكشاف" :

« و هو علم يقتدر معه على إثبات العقائد الدينية على الغير بإيراد الحجج و دفع الشبه » .

" فالمراد بالعلم معناه الأعم أو التصديق مطلقا ليتناول إدراك المخطئ في العقائد و دلائلها ، و يمكن أن يراد به المعلوم لكن بنوع تكلف بأن يقال علم أي معلوم يقتدر معه أي مع العلم به الخ . وفي صيغة الاقتدار تنبيه علي القدرة التامة ، و بإطلاق المعية تنبيه على المصاحبة الدائمة ، فينطبق التعريف على العلم بجميع العقائد مع ما يتوقف عليه إثباتها من الأدلة ورد الشبه ، لأن تلك القدرة على ذلك الإثبات إنما تصاحب هذا العلم دون العلم بالقوانين التي تستفاد منها صور الدلائل فقط ... وفي اختيار " يقتدر " على " يثبت " إشارة إلى أن الإثبات بالفعل غير لازم . و في اختيار " معه " على " به " مع شيوع استعماله تنبيه على انتفاء السببية الحقيقية المتبادرة من الباء ، إذ المراد الترتب العادي . وفي اختيار إثبات العقائد على تحصيلها إشعار بأن ثمرة الكلام إثباتها على الغير ، و بأن العقائد يجب أن تؤخذمن الشرع ليعتد بها ، وإن كانت مما يستقل العقل فيه .

ولا يجوز حمل الإثبات ههنا على التحصيل و الاكتساب إذ يلزم منه أن يكون العلم بالعقائد خارجا عن علم الكلام ثمرة له ، ولا خفاء في بطلانه ...و ليس المراد بالحجج و الشبه ماهي كذلك في نفس الأمر بل بحسب زعم من تصدى للإثبات بناء على تناول المخطئ ...فحاصل الحد

أنه علم بأمور يقتدر معه أي يحصل مع ذلك العلم حصولا دائما عاديا قدرة تامة على إثبات العقائد الدينية على الغير و إلزامها إياه بإيراد الحجج و دفع الشبه عنها فإيراد الحجج إشارة إلى وجود المقتضى و دفع الشبه إلى انتفاء المانع " (١).

أما غاية هذا العلم أو ثمرته فتقوية اليقين بالدين عن طريق إثبات العقائد الدينية بالبراهين القطعية وردّ الشبه عنها ، و تحصيل الملكة القادرة على ذلك . و إن كانت التربية الدينية و تكوين الخشية من الله والمراقبة له لا تدخل في المهام التقليدية لعلماء الكلام ، و هي الناحية التي انتقدها الإمام الغزالي ، فغايته - بعبارة أخرى - هي إيجاد العالم المسلم القادر على بيان أحكام الإسلام الاعتقادية و أصوله الفكرية ، بالبرهنة عليها وتمييزها عما يغايرها من عقائد وأصول ورد الشبه عنها . ويقول المتكلمون عن الغاية النهائية التي يستهدفها هذا العلم : إن غايته النهائية تحصيل السعادة في الدنيا و الفوز في الآخرة . و هي الغاية القصوى للدين كله ، و لجهود الإنسان العقلية و العملية .

و منهجه يقوم إجمالا علي الجمع بين الشرع و العقل علي تفصيل سنوضحه فيما بعد . و هو - على كل حال - يتميز عن منهج البحث الفلسفي المجرد ؛ بأنه و إن كان يستند إلى الأدلة العقلية فإن نتيجة هذه الأدلة لا بد أن يكون لها شاهد يشهد لصحتها من الشرع ، أو كما قالوا : إنه يقوم على العقل اعتمادا و على الشرع اعتدادا ... و هذا معني قول الجرجاني فيما سبق : "على قانون الإسلام" . تمييزا له من حيث المنهج عن المباحث و التأملات الفلسفية الخالصة .

أما موضوعه - أي الأمر الذي يدور حوله بحثه من أجل بيان أحواله و عوارضه - فقد تطور تبعا لأطوار هذا العلم المختلفة كما يقول التفتازاني في "شرح المقاصد" (٢) : "و موضوعه المعلوم من حيث يتعلق به إثباتها "

(١) التهانوي : كشاف : ١/٢٣ .
(٢) التفتازاني في شرح المقاصد ص ٣.

ـ (أي العقائد الدينية) . و هو في ذلك يتكلم عن الكلام في عصره ، ولذا يضيف بعد قليل : "والمتقدمون على أن موضوعه الموجود من حيث هو، و يتميز عن الإلهي بكون البحث فيه علي قانون الإسلام .. و قيل موضوعه ذات الله وحده ، أو مع ذات الممكنات من حيث استنادها إليه ؛ لما أنه يبحث عن ذلك . و لهذا يعرف بالعلم الباحث عن أحوال الصانع من صفاته الثبوتية و السلبية ، و أفعاله المتعلقة بأمر الدنيا و الآخرة ، أو عن أحوال الواجب وأحوال الممكنات في المبدأ و المعاد علي قانون الإسلام " .

أما علاقته بالعلوم الدينية الأخري فيمكن بيانها إجمالا في إطار هذه التعريفات الأساسية كما يلي : مع اعتبار أن نقطة البداية أو مناط التقسيم هو الحكم الشرعي ـ و ذلك أن العلوم التي تدرس أجزاء الشريعة الإسلامية نفسها ـ و هي ما كان يعرف قديما بعلوم المقاصد ـ ينتظم في مجموعة خماسية علي النحو التالي : علوم القرآن و علوم الحديث ـ إذا كان البحث هو عن مصدر الحكم الشرعي ـ و علم الكلام و علم الفقه ـ إذا كان البحث هو عن الحكم نفسه بحسب طبيعته فإن كانت طبيعته اعتقادية دُوِّن في علم الكلام و إلا ففي الفقه ، ثم أخيرا أصول الفقه : و هو يدرس القواعد التي تحكم استنباط الأحكام ـ أيا كانت طبيعتها ـ من مصادرها المعتبرة شرعا ، و من هذا يظهر أن علم الكلام هو العلم الذي يدرس الأحكام الاعتقادية الشرعية المستمدة من الكتاب و السنة ، و هو قسيم الفقه في مجال النظر الديني و إن كان يعلوه منزلة ـ كما صرح بذلك أقدم الأئمة الأربعة المجتهدين ـ لبيانه الأصول التي تعتمد عليها الأحكام التكليفية العملية ، و من ثم يطلق عليه العلماء إنه رئيس العلوم الشرعية .

و بهذا تتضح أصالة الكلام أو الفقه الأكبر و مكانته المكينة بين العلوم الإسلامية الدينية .

و فيما يلي نتعرض للأسماء التي أطلقت على هذا العلم و مغزي كل منها .

الفصل الثاني

مسألة التسمية

من بين المبادئ العشرة التي جرت عادة علمائنا القدماء أن يقدموها بين يدي كل علم ؛ لكي يشرع الطالبون في دراستـه على بصيرة من أمرهـم : التعريف باسم العلم أو أسمائه التي اشتهر بها ، بالإضافة إلى حده و تعريفه ، و بيان موضوعه الذي يدور حوله البحث ، و الغاية التي تقصد من دراسته ، إلى غير ذلك من الأمور (١) .

و مسألة التسمية لها أهمية خاصة في العلم الذي ندرسه ـ أو نقدم لدراسته ـ الآن ؛ نظرا لتعدد الأسماء التي عرف بها علم الكلام ، حتى أوصلها بعضهم إلى ثمانية (٢) ، الأمر الذي لا نعرف له نظيرا في علم آخر . و لأن السبب وراء كل تسمية منها قد لا يكون واضحا من الناحيتين اللغوية أو التاريخية ، كما هو الحال في تسمية "علم التصوف" مثلا بهذا الاسم ، إذ يختلف الباحثون في تفسيره و تبريره ؛ و لذا فإن دراسة هذه التسميات التي عرف بها علم الكلام ـ فضلا عن طرافتها ـ قد تلقى ضوءاً على تاريخ العلم و تطوراته ، و تزيد المرء استعدادا و تهيؤا للإقبال على دراسته ، و الشروع في ذلك علي بصيرة من أمره .

(١) روى البيجوري في حاشيته على " السنوسية " ص ١٢ النظم التالي :

فاعلم مبادئ كل فن عشرة ... الحد و الموضوع ثم الثمرة
و فضله و نسبة و الواضع ... والاسم الاستمداد حكم الشارع
مسائل و البعض بالبعض اكتفى ... و من درى الجميع حاز الشرفا

(٢) السابق .

١ ـ فمن أقدم الأسماء التي عرف بها هذا العلم ـ كما سلفت الإشارة ـ "علم الفقه الأكبر" ، و صاحب هذه التسمية هو الإمام "أبو حنيفة" المتوفى في منتصف القرن الثاني الهجري ، و كلمة "الفقه" لها أصل قرآني معروف هو قوله ـ سبحانه ـ في سورة التوبة (١) : « فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ .... » . و قد كانت كلمة "القراء" تطلق في عهد الصحابة على علماء الدين العارفين بأحكامه سواء كانت اعتقادية أو عملية . ثم شاركتها في عصر التابعين كلمة "الفقهاء" كفقهاء المدينة السبعة ، و كلمة الفقه في اللغة ـ كما يقول "الجرجاني" في تعريفاته ـ "عبارة عن فهم غرض المتكلم من كلامه" ، أما المعنى الاصطلاحي المحدد لهذه الكلمة ، و هو استنباط الأحكام العملية من أدلتها التفصيلية الشرعية فقد تحدد فيما بعد ، و قد فسرها "أبو حنيفة " على أي حال بما يشمل الفقه العملي و الفقه الاعتقادي ، فقال ـ فيما ينسب إليه ـ : "الفقه هو معرفة النفس ما يصح لها وما يجب عليها"، ثم خص "الفقه الأكبر" بأنه المعرفة بالأحكام الشرعية الاعتقادية من أدلتها دون الأحكام العملية فإنها تسمى " الفقه " فقط . و لهذه التسمية مزايا قد نعود إلي بيانها فيما بعد .

٢ ـ علم الكلام : و هو أشهر أسمائه و يبدو أنه قد ظهر معاصرا لسابقه ، أى في القرن الثاني أيضا ؛ إذ يروى عن "أبي حنيفة" أيضا و عن "مالك" (مات سنة ١٧٩ هـ) و "الشافعي" (مات سنة ٢٠٤هـ) و غيرهم أنهم تعرضوا للحكم علي الكلام و المتكلمين (٢) ، كما ينسب مثل ذلك إلى جعفر الصادق الذي مات سنة ١٤٨هـ (٣) . و قد ظل هذا الاسم فيما يبدو أشهر أسماء هذا العلم حتي عصر ابن خلدون (٤) و ما بعده ، و لا

---

(١) الآية رقم ١٢٢ .

(٢) انظر البياضي : إشارات المرام ، ٢٨ ـ ٢٩ .

(٣) انظر مثلا صون المنطق للسيوطي ج ١ ، ص ٦٦ و و ما بعدها .

(٤) انظر المقدمة ٤٥٨ و ما بعدها ، و انظر للأشعري : استحسان الخوض في علم الكلام .

زال مستعملا حتي وقتنا الحاضر .

والكلام بمعناه اللغوي معروف ، أما إطلاقه على العلم الذي نحن بصدده فله تفسيرات مختلفة يورد التفتازاني بعضها في شرحه للعقائد النسفية (١) ... لأن عنوان مباحثه كان قولهم الكلام في كذا وكذا ، و لأن مسألة الكلام كانت أشهر مباحثه و أكثرها نزاعا و جدالا .... ، و لأنه يورث قدرة على الكلام في تحقيق الشرعيات و إلزام الخصوم كالمنطق للفلسفة ، و لأنه أول ما يجب من العلوم التي إنما تُعلَّم وتُتعلم بالكلام " .

أ - و بالنسبة للسبب الأول فإن القارئ لكتب الكلام المتقدمة "كالإبانة" للأشعري و "المغني" للقاضي عبد الجبار يجدها فعلا تعنون لمباحثها و فصولها المختلفة بالعنوان التالي : "الكلام في كذا ... الكلام في كذا " كما يذكر التفتازاني ، غير أن تأليف هذه الكتب هو لا حق لظهور هذا الاسم ، فهل يصلح تفسيرا لسبب ظهوره ؟ .

ب - و أما أشهر المباحث الكلامية و أكثرها نزاعا و إثارة للخلاف بين الباحثين في المسائل الاعتقادية هي مسألة كلام الله - تعالى - و النزاع في أن القرآن مخلوق أو غير مخلوق ، وما كان بين "أحمد بن حنبل - ت ٢٤١هـ " و قادة المعتزلة في القرن الثالث الهجري ، فهو صحيح ، و لكن ربما يعارضه أن هذه التسمية قد ظهرت وذاعت في القرن الثاني الهجري ، على أن ابن خلدون يوجه هذه التسمية توجيها يختلف قليلا عن توجيه سعد الدين التفتازاني، ت ٧٨٦هـ "(٢) إذ يقول : "لأن سبب وضعه والخوض فيه هو تنازعهم في إثبات الكلام النفسي . و هذه فكرة ظهرت عند "الأشعري" و "ابن كلاب" بعد "ابن حنبل" و محنته بنحو قرن من الزمان .

ج - و أما السبب الثالث فهو يشير إلى ظروف نشأت في مرحلة متأخرة أيضا ، حين عرف القوم المنطق و الفلسفة الإغريقية ، ونحسب أن

(١) شرح النسفية ص ٥ .
(٢) المقدمة ٤٥٨ .

شيئا من ذلك لم يعرف و يؤثر في البيئة العلمية الإسلامية قبل القرن الثالث ، و قد ذكر "التفتازاني" هذا التفسير في "شرح المقاصد" ، و أشار إليه "الإيجي" في "المواقف" (١) .

د - و أما السبب الأخير فلم أره لغير "التفتازاني" - الذي أضاف إلى الأسباب الأربعة السابقة قوله في "شرح المقاصد" :

هـ - "و لأنه فيه من الكلام مع المخالفين و الرد عليهم ما لم يكثر في غيره " ، و شهرة المتكلمين بالجدل و المناظرة مع الخصوم مسلمة ومعروفة و خاصة إذا قورنوا بالفقهاء في الصدر الأول .

و - "و لأنه لقوة أدلته صار كأنه هو الكلام دون ما عداه كما يقال للأقوى من الكلامين: هذا هو الكلام (٢) "أى أن إطلاق هذا الاسم واتخاذه علما علي هذا النوع من البحث كان على سبيل "القصر الإضافي" كأن ما عداه من الكلام ليس بكلام .

ز - و هناك تفسيرات أخرى لهذا الاسم ، و لكن يبدو أنها جميعا - كما يشير الشيخ "مصطفى عبد الرازق" في تمهيده (٣) - محاولات لاحقة علي ظهور هذا الاسم ، الذي يستظهر الشيخ أن السبب في ظهوره هو مجموعة الآثار الناهية عن "الكلام" في بعض أمور الدين كالقدر و التفكر في ذات الله - تعالى - وهو تفسير يبدو لي أكثر إقناعا مما ذكره التفتازاني و غيره (٤) . و يمكن أن نضيف إلى ذلك السبب أمرا آخر قريبا منه هو أن البحث العقلي في العقائد كلام خالص لا عمل تحته بخلاف الفقه ، و قد كان "مالك يقول : "....لا أحب "الكلام" إلا فيما تحته عمل ، و أما "الكلام" في الله فالسكوت عنه أولى ؛ لأني رأيت أهل بلدنا ينهون عن "الكلام" في الدين إلا ما تحته

---

(١) انظر الإيجي : مواقف ١/١٤ .
(٢) التفتازاني : شرح المقاصد ، ص ٦ .
(٣) التمهيد : ١٢٦٥ - ٢٦٦ .
(٤) السابق ، و انظر أيضا السيوطي : صون المنطق ١/٩٦ .

عمـــل (١) " .

و لملابسات هذه التسمية و ارتباط هذا الاسم بلون معين من الكلام قد يكون فيه خروج على التوجيهات الشرعية أحيانا فإنها لا تجد ترحيبا في البيئات الإسلامية المحافظة و لذا ألف الهروي : "ذم الكلام" في القرن الخامس و السيوطي "صون المنطق و الكلام" في القرن العاشر و استمر الـهجـوم على علم الكلام حتـى الوقـت الحـاضـر (٢) ، كـما سنبـين فـي الفصل التالي .

٣ ـ علم أصول الدين : أى العلم الباحث في الأحكام الاعتقادية المأخوذة من الدين أو الشرع الإسلامي ، و قد عرفنا مما سبق نوعي الأحكام الشرعية ، وأيها الأصل الذي يبنى عليه ما سواه ، وأيها الفرع الذي يقوم علي هذا الأصل ، و كلمة "أصل" تعنى ـ في اللغة ـ ما يبنى عليه الشئ . ونقلت ـ بعد ذلك ـ في العرف إلي معان منها: الدليل، فيقال أصل هذه المسألة القرآن . و القاعـدة الكليـة ، فيقال : إباحة الميتة للمضطر على خلاف الأصل ، و الراجح ، فيقال الأصل في الكلام الحقيقة (٣) .. و يبدو أن المراد بالأصول هنا أحد المعنيين الأولين في العرف ؛ حيث يقول "التفتازاني" في شرح المقاصد (٤)" ....إنه العلم بالقواعد الشرعية الاعتقادية المكـتسب من أدلتها اليقينية ، وهذا هو معنى العقائد الدينية .

و يبدو أن هذه التسمية قديمة أيضا ، و لعلها ترجع إلى القرن الثاني الهجري ، و هي تعتمد علي تقسيم الأحكام الشرعية إلى أصول و فروع ،

---

(١) السيوطي : صون ١/١٦٧ ، و الشيخ علي حسب الله محاضرات في علم التوحيد، و الشيخ حسين والي : كتاب التوحيد ١٣٤ .

(٢) انظر محمود قاسم ـ مقدمة مناهج الأدلة لابن رشد ، و عبد الحليم محمود : الإسلام و العقل ص ١٠ و ما بعدها و كذا مقدمته للمنقذ من الضلال للغزالي .

(٣) الطيب النجار ـ تيسير الوصول ص ٨ ، و انظر الجرجاني ـ تعريفات ص ٢٢ .

(٤) المقاصد : ٢ ٦ ، و انظر أيضا الأشعري : استحسان الخوض في علم الكلام ، ص ٤ .

و من أقدم ما وصلنا من استخدام لها صنيع "الأشعري" في كتابه "الإبانة عن أصول الديانة" ؛ أى أصول الدين ، و "عبد القاهر البغدادي" الأشعري المتوفى سنة ٤٢٩ هـ في كتابه "أصول الدين" ، و "اللالكائي" في كتابه "أصول السنة" و قد مات سنة ٤١٨هـ (١) ، وقد اشتهر ذلك فيما بعد فسماه صاحب مفتاح السعادة (٢) ، "علم أصول الدين المسمى بعلم الكلام" . و من ثم سميت أخيرا الكليات الجامعية التي تدرس هذا العلم و ما يتصل به : كليات أصول الدين .

٤ ـ علم العقائد : وهي أحدث نسبيا من التسميات السابقة ، و لعلها ترجع إلى القرن الرابع ، و العقائد جمع عقيدة و هي "فعيل" بمعنى "مفعول" أي المعتقدات الدينية ، و المقصود بها القواعد أو الأحكام الشرعية الاعتقادية التي يطلب من المكلف الاعتقاد بها أى الإيمان بصحتها كما شرحها "التفتازاني في النص المذكور آنفا ، مثل : الله أحد ، الشريك محال ، البعث حق ، و نحوها .

و قد جرت عادة الكثير من العلماء من قديم أن يؤلف الواحد منهم موجزا في أمهات المسائل الاعتقادية من وجهة نظره أو من وجهة نظر المدرسة التي ينتمي إليها ، و يسمى ذلك الموجز "عقيدة" ؛ كتلك التي تنسب إلى "الطحاوي" (٣٣١ هـ) و تعرف بالعقيدة الطحاوية و لابن تيمية (٧٢٨هـ) أيضا "العقيدة الواسطية" و للإيجي "العقائد العضدية"" و لنصير الدين الطوسي (٦٧١هـ) كتاب مشهور في علم الكلام بعنوان "تجريد الاعتقاد" و من قبله للغزالي (٥٠٥ هـ) "قواعد العقائد" و أمثالها كثيرة . ويسمى القسم المتخصص الآن في دراسة العقائد الإسلامية من كلية أصول الدين بالأزهر الشريف : قسم "العقيدة" .

٥ ـ علم التوحيد و الصفات : و نجد هذه التسمية في

---

(١) انظر السيوطي صون المنطق ١٦٨/١ .
(٢) طاش كبرى زاده : مفتاح السعادة ١٥٠/٢ .

مصادر قديمة نسبيا مثل مقدمة "شرح العقائد النسفية" (١) و قد عللها بقوله : "لما أن ذلك ـ يقصد مباحث الصفات ـ أشهر مباحثه و أشرف مقاصده" ، و لا شك أن البحث حول الذات الإلهية و ما يتعلق بها من الصفات و الأفعال هوأهم مقاصد علم الكلام أو كل مقصوده عند البعض، والصفات الإلهية أهم تلك المباحث ، و حولها اختلفت آراء المتكلمين إثباتا أو تعطيلا ، و تحقيقا أو تأويلا .. و لأهمية التوحيد بين تلك الصفات الإلهية خص بالذكر معها من قبيل ذكر الخاص مع العام فقيل "علم التوحيد و الصفات" ، و لعل هذا الاسم و الذي يليه ـ و هو اختصار له ـ قد بدأ في الذيوع منذ القرن التاسع الهجري .

٦ ـ علم التوحيد : و التوحيد في الحقيقة ليس هو أحدى الصفات الإلهية فحسب ، بل هو شعار الملة الإسلامية كما يقول "البيروني"، و هو الصفة التي عرف بها الإسلام من بين الأديان العالمية .. فلا غرو أن يتخذ علم العقائد الإسلامية هذه السمة الغالبة أو الهدف المقصود من دراسة العقائد اسما له ؛ يقول متكلم معاصر : "واسمه علم التوحيد؛ لأن وحدانية الله أشهر مباحثه وأشرف أجزائه ، والتوحيد تفعيل النسبة لا الجعل ؛ فمعنى "وحدت الله" نسبت إليه الوحدانية لا جعلته واحدا ، فإن وحدانيته ليست بجعل جاعل ، فالتوحيد الإيمان بالله وحده ، و يتبع ذلك الإيمان بما شرع" (٢) .

وقد شاع هذا الاسم حديثا فألف محمد عبده "رسالة التوحيد" والقاسمي "دلائل التوحيد" ، و كتب أحد تلاميذه و هو الشيخ حسين والي "كتاب التوحيد" ، و كتب الدكتور يوسف موسى عن علم الكلام في الطبعة العربية لدائرة المعارف الإسلامية تحت مادة "التوحيد" و ألف أستاذنا فضيلة المرحوم الشيخ على حسب الله "محاضرات في علم التوحيد" و من قبل ألف كثير من الشيوخ منظومات أو متونا في "التوحيد" و كتب

(١) انظره ص ٤ .

(٢) حسين والي : كتاب التوحيد ١٢٣ .

المقريزي "تجريد التوحيد" . و كان قسم "العقيدة و الفلسفة" الآن في الأزهر الشريف يعرف من قبل بقسم "التوحيد" و مهمته الأولى دراسة الأحكام الاعتقادية الإسلامية ، و بحوث علماء المسلمين حولها ، و العلوم المرتبطة بذلك .

٧ ـ كما عرف هذا العلم أيضا باسم "علم النظر و الاستدلال" ، كما ذكره التفتازاني في مقدمة شرحة للعقائد النسفية ، و كما يذكره الشيخ محمد يوسف موسى في مادة التوحيد من الطبعة العربية لدائرة المعارف الإسلامية ، و النظر هو الفكر في الأشياء ، أى ترتيب المعلومات السابقة في الذهن للتوصل منها إلى المطالب المجهولة . و قد كان هذا العنوان يختص في كتب الكلام القديمة بالمدخل التمهيدي لعلم الكلام الذي يختص بدراسة الحجج و الأدلة بعد أن يشرح معنى العلم و المعرفة و طريق الوصول إليها ، أى أنه يدرس منهج علم الكلام ، ونظرية المعرفة و مصادر الاستدلال المقبولة لدى المتكلمين كما نجده في كثير من الكتب التي ألفت في القرون الأولى من تاريخ علم الكلام (١) و يبدو أنه لأهمية هذه المباحث و اتساعها لدى "متأخري المتكلمين" غلبت تلك التسمية على العلم كله ، من قبيل إطلاق اسم الجزء على الكل .

و لو كان في مقدورنا الآن ترويج تسمية معينة لهذا العلم من بين هذه التسميات لاقترحنا أن يسمى "الفقه الأكبر" لاعتبارات علمية ، منها :

١ ـ أنها تسمية ذات أسس عريقة قرآنية فضلا عن خلوها من المآخذ و التهم التقليدية التي تثيرها التسمية المشهورة بـ "علم الكلام" .

٢ ـ وأنها تبين ارتباط هذا العلم بعلوم الشريعة الإسلامية و مكانته بين تلك العلوم من ناحية ، كما أنها ـ من ناحية أخرى ـ تتيح له التوسع

---

(١) انظر مثلا : "أصول الدين" للبغدادي ، وكتاب النظر و المعارف من "المغني" لعبد الجبار ، و الفصول الأولى من "كتاب التوحيد" للماتريدي .

و التفتح ليتضمن بحث الأصول الفكرية للدين الإسلامي ،سواء كانت مما يلزم اعتقاده أو مما ينبثق عن هذه العقيدة أو يرتبط بها من أصول ومبادئ عامة تصور موقف الإسلام من الكون و الحياة و الإنسان ، و تقدم الأسس "الأيديولوجية" للنظم و الأحكام العملية المختلفة التي تحتويها الشريعة الإسلامية المعروفة باسم الفقه .

و قد تليها في نظري التسمية : بأصول الدين" لكنني اخترت في عنوان كتابي هذا التسمية المشهورة المتداولة ، إيثارا لما هو مأنوس ومعهود عند القراء ، و خاصة المبتدئين منهم الذين يعنيهم هذا المدخل لدراسة علم الكلام .

الفصل الثالث

حكم الاشتغال بهذا العلم

هذا هو علم الكلام ، ذلك العلم الشرعي الذي يقصد إلى "دراسة الأحكام الاعتقادية في الشريعة الإسلامية" .. و هي غاية جليلة جديرة بالاعتبار ، و لكنه حين استقام علما ، تعقد له الحلقات ، وتتصارع فيه الآراء، و تدون فيه الكتب في الحواضر الإسلامية ، نشأت فيه فرق ومذاهب تتفاوت قربا و بعدا من جوهر العقيدة الإسلامية الصافي كما ورد في الكتاب و السنة ، و استخدم علماؤه مناهج ليست دائما على وفاق تام مع أصول النظر الإسلامي و أساليب الاستدلال القرآنية .. و تطور الأمر بهذا العلم حتى وجدنا من يغلو من هذه الفرق إلى حد يكاد يخرجه من ملة الإسلام، ومن يسرف في تبني المناهج الدخيلة و الآراء الغريبة حتى يخلط الكلام في العقيدة بفلسفات ذات أصول وثنية شرقية أو غربية .

و من ثم ظهرت في البيئة الإسلامية أصوات تتساء ل عن مشروعية الاشتغال بعلم الكلام و يدعو بعضها إلى هجر هذا العلم و تحريم النظر في كتبه أو الإلمام بحلقاته أو شهود مجامعه ... و هي أصوات تستند إلى نصوص وردت عن النبي ـ صلى الله عليه وسلم ـ ناهية عن "الكلام" في الدين أو الجدل في العقيدة ، و تؤيد ذلك ببعض الظواهر السلبية في الوسط الكلامي ؛ كإهمال الدليل السمعي ، أو تكفير الخصوم ، أو ستخدام المنطق اليوناني أو غير ذلك .

و قد علت هذه الأصوات حتى صارت تيارا واضحا و اتجاها بارزا يبدو في مراحل متعاقبة من أطوار الفكر الإسلامي :

أ - تتمثل بوادره فيما ينسب إلى الأئمة الأربعة - مؤسسي المذاهب الفقهية المعروفة - من هجوم على علم الكلام ، و قد أورد ابن تيمية جملة من ذلك في كتابه "درء تعارض العقل و النقل" (١) .

ب - ثم يتبناه طوائف من المحدثين و المحافظين من علماء السلف الذين خشوا أخطار الكلام على الأمة فجرموه جملة و ذموه بدون تفصيل، كالخطابي في "الغنية" و ابن قتيبة في "تأويل مختلف الحديث" ، و جمع الهروي الكثير من ذلك في كتابه "ذم الكلام" (٢) .

ج - ثم تأتي طوائف من العلماء بينهم محدثون و صوفية ، بل ومتكلمون أيضا عرفوا ما في الكلام من خطر فكرهوه إلا ما قام منه على الكتاب و السنة كابن تيمية في عامة كتبه و بخاصة في "درء تعارض العقل و النقل" و كالغزالي في أكثر كتبه و خاصة في رسالة "إلجام العوام عن علم الكلام" و كابن الوزير في كتابه "ترجيح أساليب القرآن على أساليب اليونان" ..

د - ثم أفضى هذا التراث إلى السيوطي الذي جمع أكثره في كتاب له يعبر عنوانه عن رأي المؤلف و موضوع كتابه وهو "صون المنطق و الكلام عن فني المنطق و الكلام" الذي أعيد طبعه بمصر أخيرا .

هـ - و لا زال في عصرنا هذا من يهاجم الكلام و يكاد يحرمه كالشيخ عبد الحليم محمود في العديد من كتبه و خاصة كتابه "الإسلام و العقل" و استاذنا المرحوم محمود قاسم في مقدمته لكتاب " مناهج الأدلة " لابن رشد .

---

(١) انظر ١٤٢/٧ - ١٨٥ .

(٢) انظر السيوطي - صون المنطق ٦٨/١ و ما بعدها ، و ابن قتيبة - تأويل مختلف الحديث ص ٣ و ما بعدها .

و في مقابل ذلك تناول أنصار "علم الكلام" في العصور المختلفة الجوانب المتعلقة بهذه القضية ، فكتبوا مدافعين عن "جواز الاشتغال به" شرعا ، حتى ذهب بعضهم إلى وجوبه كفائيا أو عينيا في بعض الأحيان ، فيقول أحد المتكلمين السابقين : "وصرح بفرضيته على الكفاية إمام الحرمين و الحليمي و البيهقي والغزالي والنووي و ابن عساكر .. و صرح به الطيبي في " شرح المشكاة " و المحلى في شرح " جمع الجوامع " ، و قال الإمام ابن حجر الهيثمي في "شرح المشكاة" : إنه آكد فروض الكفايات ، بل هو فرض عين إذا وقعت شبهة توقف حلها عليه .." (١) . و يقول متكلم معاصر : " وحكمه ـ كما قال العلماء ـ الوجوب العيني على المكلف قبل الاشتغال بشئ ، و الواجب عليه ما يخرجه عن التقليد ، و أقله معرفة كل عقيدة بالدليل الإجمالي . و الواجب الكفائي على الأمة الإسلامية ، و الواجب عليها ما يقتدر معه على تحقيق مسائل الكلام بإقامة الأدلة التفصيلية عليها حتى لا تكون فتنة و لا شبهة . و قالوا : إن الوجوب في المسألتين وجوب الفروع ففي تركه الإثم لا الكفر " (٢) .

والمدافعون عن علم الكلام يعتمدون أيضا على نصوص دينية ، و على كلام للأئمة الأربعة المتبوعين و غيرهم ، كأبي حنيفة الذي ألف في هذا العلم أو شرح بعض مسائله ، وكذا الشافعي وابن حنبل ، كما سنذكره .

أ ـ و حين جاء رواد المدارس الكلامية أحسوا بحاجتهم إلى مناقشة هذه المسألة و دافعوا عن مشروعية العلم ،فكتب أبو الحسن الأشعري مثلا رسالته المعروفة "استحسان الخوض في علم الكلام" ، لخص في مفتتحها أدلة المهاجمين لعلم الكلام" ... أما بعد فإن طائفة من الناس جعلوا الجهل رأس مالهم ، و ثقل عليهم النظر و البحث في الدين ... وطعنوا على من فتش عن أصول الدين و نسبوه إلى الضلال ... و قالوا :

(١) البياضي : إشارات المرام ص ٣٥ .
(٢) الشيخ حسين والي : كتاب التوحيد ١٢٨ ـ ١٢٩ .

لو كان ذلك هدى و رشادا لتكلم فيه النبي - صلى الله عليه وسلم - وخلفاؤه و أصحابه .. و قالوا : إما أن يكونوا علموه فسكتوا عنه أو لم يعلموه بل جهلوه ؛ فإن كانوا علموه و لم يتكلموا فيه و سعنا أيضا فيه السكوت عنه كما وسعهم السكوت عنه ، و وسعنا ترك الخوض كما وسعهم ترك الخوض فيه . و لأنه لو كان من الدين ما وسعهم السكوت عنه - و إن كانوا لم يعلموه و سعنا جهله كما وسع أولئك جهله ، لأنه لو كان من الدين لم يجهلوه . فعلى كلا الوجهين : الكلام فيه بدعة والخوض فيه ضلالة . فهذه جملة ما احتجوا به في ترك النظر في الأصول ..."(1) ثم يجيب على هذه الشبه جميعا بما قد نورد طرفا منه فيما يلي إن شاء الله تعالى .

ج - ثم شارك في الدفاع عن هذا العلم فلاسفة و صوفية و محدثون و فقهاء إلى جانب المتكلمين كالعامري في كتابه "الإعلام بمناقب الإسلام"، و الغزالي في "المنقذ" ، و " الإحياء " و غيرهما ، و السبكي في "الطبقات" و ابن عساكر في "التبيين" و البياضي في "إشارات المرام من عبارات الإمام" و غيرهم .

د - و لا زال في عصرنا هذا من يدافع عن علم الكلام و يقرر مشروعيته و جدواه على الأمة ، و من ذلك البحث الذي ظهر لأحد المتكلمين حول نشأة علم الكلام و دواعيها ، حيث أفرد فيه بحثا لهذه المسألة بل جعلها مدار أحد مجلدين يتكون منهما عمله (2) .

و لا شك أن محاولة الفصل في هذه المسألة أمر مهم في ذاته ما دامت قد أخذت هذا الحيز الكبير من اهتمام العلماء السابقين والمعاصرين، و هو مهم كذلك لمن يريد صرف جهوده لدراسة هذا العلم من المسلمين ...

---

(1) الأشعري أبو الحسن : استحسان الخوض في علم الكلام - حيدر آباد الدكن ١٣٤٤ ص ٣ - ٤ .

(2) هو الدكتور الشيخ يحيى فرغل : عوامل و أهداف نشأة علم الكلام ، من مطبوعات مجمع البحوث سنة ١٣٩٠ هـ .

غير أن مثل هذه المحاولة تحتاج إلى استعراض تاريخ علم الكلام نفسه ؛ حيث إنها ـ كما أشرنا ـ نتيجة للتطورات التي مرّ بها هذا العلم ، وهذه المحاولة ربما نعرض لها في الفصل اللاحق ، و لذا سنكتفي هنا بإيراد بعض الأفكار التي قدمها معارضو "الكلام" في التنفير منه أو تحريم دراسته تماما ، و منها :

١ ـ نهى الكتاب و السنة عن الجدال و المراء في الدين و تتبع المشتبهات و التعمق في المشكلات من نحو قوله تعالى : « هو الذي أنزل عليك الكتاب منه آيات محكمات هن أم الكتاب و أخر متشابهات ، فأما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة و ابتغاء تأويله » (١) و قوله تعالى : « ياأيها الذين آمنوا أطيعوا الله و أطيعوا الرسول و أولي الأمر منكم فإن تنازعتم في شئ فردوه إلى الله و الرسول » (٢) ، و قوله ـ صلى الله عليه و سلم ـ : « ذروا المراء لقلة خيره (٣) ، و ما روي عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده قال : خرج رسول الله صلى الله عليه و سلم على أصحابه و هم يختصمون في القدر فكأنما يفقأ في وجهه حب الرمان من الغضب فقال : "بهذا أمرتم ؟ أو لهذا خلقتم ؟ تضربون القرآن بعضه ببعض ، بهذا هلكت الأمم قبلكم " (٤) .

و ما روي عنه ـ صلى الله عليه و سلم ـ أنه قال : " تفكروا في آلاء الله و لا تفكروا في ذاته فتهلكوا .." (٥) و قد أورد البياضي في "الإشارات" جملة طيبة من هذه النصوص و أجاب عنها .

---

(١) آل عمران /٧ .

(٢) النساء /٥٩ .

(٣) انظر السيوطي : صون المنطق ص ٧٠ ، ولم أجد الحديث بهذا اللفظ، و في سنن الدارمي :عن يحيى بن كثير قال : قال سليمان بن داوود عليه السلام ـ لابنه : دع المراء : فإنه نفعه قليل ، و هو يهيج العداوة بين الإخوة ، باب من قال : العلم الخشية و تقوى الله ـ الحديث رقم ٣٠٩ .

(٤) السنن لابن ماجة ـ مقدمة ، باب القدر ، الحديث رقم ٨٥ ، و ذكر محققه الشيخ فؤاد عبد الباقي : "في الزوائد : هذا إسناد صحيح ، رجاله ثقات " ج ١ ص ٣٣ .

(٥) البياضي : الإشارات ص ٢٠ و ما بعدها .

٢ ـ و منها أن الصحابة ـ و هم خير القرون و أعرفهم بالدين وأكثرهم له نصرة ـ لم يشتغلوا بهذا العلم و لا صرفوا هممهم إليه مع اشتغالهم بالفتيا و تعلم الأحكام الفقهية و تعليمها .. و إذن فهو بدعة مرذولة و ضلالة مهلكة ، كما أشار الأشعري في رسالته التي نقلنا عنها آنفا .

٣ ـ و أيضا فإن علماء الأمة و كبار مجتهديها كرهوا هذا اللون من البحث المسمى بالكلام ، حين ظهر و نفقت سوقه ، و نهوا تلاميذهم عن الخوض فيه كالذي ينسب إلى أبي حنيفة أنه نهى ابنه حمادا عن الكلام ، و لقول الشافعي : "ما من أحد ارتدى بالكلام فأفلح" . و قد نسب مثل ذلك أو قريب منه للإمامين مالك و أحمد بن حنبل (١) .

٤ ـ و منها أن المتكلمين كثيرا ما يستهينون بالسنة النبوية ، ويعرضون عن الأدلة السمعية بعامة كالذي ينسب إلى النظام (٢) من شكه في الحديث المتواتر ، و للرازي من اعتباره أن الدليل السمعي لا يفيد إلا الظن لأسباب كثيرة أوردها في كتابه "المحصل" ، مما اضطر شارحه الطوسي ـ وهو اثناعشري ـ أن يرد عليه منكرا (٣) .

٥ ـ أن المتكلمين أو أكثرهم خلطوا كلامهم بالفلسفة ، و اصطنعوا مناهج المنطق اليوناني في تفكيرهم ، و هو منهج فاسد ، و قد يتعارض مع منهج القرآن و أساليبه في التفكير ، كما أوضحه كثير من العلماء من أمثال ابن تيمية في "النصيحة" ، والسهروردي البغدادي في كتابه "رشف النصائح الإيمانية و كشف القبائح اليونانية" و ابن الوزير في كتابه "ترجيح أساليب القرآن على أساليب اليونان" (٤) .

٦ ـ و أخيرا فإن البحوث الكلامية و مجادلات الفرق قد شتت

---

(١) انظر السيوطي : صون المنطق ، ص١/ ٧٠وما بعدها .
(٢) انظر ابن قتيبة : تأويل ص ١١ ـ ٥٣ و السيوطي : صون ٢١٢/١ و ما بعدها
(٣) انظر الطوسي : شرح المحصل ص ٣٢ .
(٤) انظر السيوطي:صون ٢/ ١٠ و ما بعدها

الأمـة شيعا و أحزابا ، و انتهى الأمر إلى ظهور البدع في أمر العقيدة وهي أخطر من بدع العمل ، مما أدى إلى ضعف اليقين لدى جماهير المـؤمنين ، و لم ينجح في كسب مؤمنين جدد إلا في القليل النادر .

و لـكن المـتكلمين و أنـصار الـكلام يردون عـلى هـذه الانـتـقـادات و الاستدلالات على حرمة الكلام أو كراهيته بما يلي :

١ - أن المنهي عنه في الآيات و الأحاديث المذكورة و أشباههما إنما هو - كما يقول البياضي - : "كلام الفلاسفة و كلام الخصومة،فأما المناظرة فيه على وجه إظهار الحق فلا كراهية فيه بل هي المأمور به في قوله تعالى : "و جادلهم بالتي هي أحسن - النحل/ ١٢٥" (١) .

على أن النهي عن اتباع المتشابه أو البحث العقلي فيما لا مجال للعقل فيه كالذات الإلهية و القدر و نحوها لا يعني تحريم البحث في غيرها من مسائل العقيدة ، في ضوء محكمات الكتاب و صحيح السنة وصريح العقل. و كيف و القرآن مشحون بآيات العقائد التي تفصل مسائل الاعـتـقـاد و أدلتـها على أكمل وجه كما يقول أبو القاسم القشـيـري (ت ٤٦٥ هـ) في بعض كتبه : "العجب ممن يقول ليس في القرآن علم الكلام ؛ و آيات الأحكام الشرعية تجدها محصورة ، و الآيات المنبهة على علم الأصول تربو علي ذلك بكثير ، فلا يجحد علم الكلام إلا مقلد أو ذومذهب فاسد" (٢) . و من قبله أجاب الأشعري على هذا الاعتراض بقوله : "إن النبي - صلى الله عليه وسلم - لم يجهل شيئا مما ذكرتموه من الكلام ... و إن لم يتـكلم فـي كل واحـد مـن ذلك معـينـا ، و كـذلك الفقهاء و العلماء من الصحـابـة ، غـير أن هـذه الأشـيـاء الـتي ذكـرتموهـا معـينـة أصولهـا موجـودة فـي القـرآن و السـنـة جـملـة

---

(١) البياضي : إشارات ٣٦ .

(٢) السابق : ص ٤٨ .

غـيـر مفصلة" (١) ثم يضيف في موضع آخر : "وهذه المسائل و إن لم يكن في كل واحدة منها نص عن رسول الله ـ صلى الله عليه و آله و سلم ـ فإنهم ردوها وقاسوها على ما فيه نص من كتاب الله ـ تعالى ـ و السنة ، واجتهادهم .. " (٢) .

٢ ـ أما عدم اشتغال الصحابة بهذا العلم و تحرير الأدلة النظرية والصيغ المنطقية لإثبات العقائد ، واكتفاؤهم بما ورد في الكتاب و السنة ، فيرد عليه أحد المتكلمين بما ينسب إلى أبي حنيفة ـ رضي الله عنه ـ : وأصحاب رسول الله ـ صلى الله عليه و سلم ـ إنما لم يدخلوا فيه لأن مثلهم كمثل قوم ليس بحضرتهم من يقاتلهم فلا يتكلفون السلاح ، و نحن قد ابتلينا بمن يطعن علينا فلا يسعنا ألا نعلمَ مَن المخطيء منا و مَن المصيب ؟ و ألا نذُبَّ عن أنفسنا ..." (٣) .

على أننا سنبين ـ في الباب التالي ـ أن الصحابة قد اشتغلوا بدفع شبهات المبتدعة في مسائل العقيدة ، كالقدرية و الخوارج و أمثالهم ، وكانوا يستندون في ذلك إلى النصوص الدينية الثابتة ، والأدلة العقلية الظاهرة .

٣ ـ و أما نهى السلف عن الكلام و الاشتغال به فلعل مقصودهم كلام أهل البدع المخالفين للكتاب و السنة . و هذا ما يشهد له اشتغالهم هم أنفسهم بلون من الكلام يتفق في رأيهم مع القرآن الكريم و يعتمد على السنة الصحيحة و مدارك العقول السديدة ؛ فألف أبو حنيفة فيما يروي عنه :الفقه الأكبر و الفقه الأوسط ، و الوصية ، و العالم و المتعلم . و ناظر الشافعيُ حفصا الفرد و غيره ، و ردّ على المرجئة،و ألف أحمد كتابه "الردّ على الجهمية" و كلها مؤلفات في الكلام ، إلا أنه كلام موافق

(١) الأشعري : استحسان ص ٤ .
(٢) السابق : ص ١٠ .
(٣) البياضي : إشارات ص ٢٢ .

لعقيدة أهل السنة و الجماعة ، جاء على نهج الكتاب و السنة (١) .

"أما ما روي عن الإمام أبي حنيفة من نهي ابنه حماد عن المناظرة في الكلام فإنما كان عن المناظرة بطريق التخطئة و الإلزام ، فإنه لما قال : رأيتك تتكلم فلمَ تنهاني ؟ قال : كنا نتكلم و كل واحد منا كأن الطير على رأسه مخافةَ أن يزل صاحبه ، و أنتم تتكلمون و كل واحد منكم يريد أن يزل صاحبه و يكفر ، و من أراده فقد كفر ..." (٢) . "و على مثل هذا أو قريب منه يحمل كلام الشافعي و أحمد و غيرهما" (٣) .

٤ - وأما الاستهانة بالحديث و التشكيك في قيمة الدليل السمعي عموما فلا ننكر أن بعض المتكلمين وقعوا فيه و خاصة بعض المعتزلة ....(٤) و لكن هناك أيضا الكثير من متكلمي السلف و أهل السنة الذين التزموا أدلة الكتاب و صحيح السنة ، بالإضافة إلى صريح العقل و إجماع الأمة ، كابن تيمية و ابن عبد الوهاب في المتأخرين (٥) و ابن حنبل و أبي حنيفة في المتقدمين ، و ليس رفض الأحاديث أو أدلة السمع سمة شاملة أو غالبة علي المتكلمين كافة كما سنبينه في الباب الذي سنعرض فيه لمناهج المتكلمين فيما بعد .

٥ - وأما استخدام المنطق اليوناني فقد أثبتت البحوث الحديثة أن علماء المسلمين الأوائل ، و منهم المتكلمون ، لم يستخدموا هذا المنهج ، و كان لهم منهجهم الخاص المستنبط من الكتاب و السنة ، المعبر عن أصالة الفكر الإسلامي ، و هو يقوم على دعامتين هما النقد التاريخي المستخدم في الحديث ، و الاستدلال الاستقرائي المستخدم في القياس الفقهي ، و هو

---

(١) انظر السابق :٢٢ ، و عبد القادر التميمي الداري . الطبقات السنية ١/١٧٧ - ١٩٤ .

(٢) انظر يحيى هاشم فرغل : عوامل و أهداف نشأة علم الكلام ص ٧٩ - ٨٧ .

(٣) انظر العامري : كتاب الإعلام ١٢١ - ١٢٣ .

(٤) انظر البغدادي : الفرق ١١٤ و ما بعدها .

(٥) انظر مثلا ابن تيمية : درء تعارض ج ١/٢ و ما بعدها و ابن عبد الوهاب : كتاب التوحيد من شرحه فتح المجيد ص ٦ و ما بعدها و البيهقي : الأسماء و الصفات - المقدمة .

المنهج الذي تكفل ببيانه علماء أصول الفقه (١) . و أما المنطق اليوناني فقد انضم إلى هذا المنهج فيما بعد في القرن الخامس أو الرابع في أبعد تقدير ، و تلك نقطة ربما زدناها بيانا فيما بعد ... و لكن نود أن نوضح هنا :

١ - أن استخدام المنطق اليوناني لم يقتصر على الكلام بل دخل في أصول الفقه أيضا ، بل لدى بعض الصوفية كذلك ... (٢) خاصة بعد أن حاول الغزالي ردّ أشكال المنطق الصوري إلى القرآن الكريم (٣) و خلطه بعلم أصول الفقه و هو أبعد من " الكلام " عن الفلسفة و لواحقها .

٢ - أن هجوم بعض العلماء كابن تيمية على المنطق اليوناني لم يكن رفضا كاملا لهذا المنطق بقدر ما كان نقدا له و استكشافا لطرق أخرى في الاستدلال (٤) .

٣ - على أن العيب لا يتمثل في المنهج الصوري نفسه ، و لكن في طريقة استخدامه أو مجال هذا الاستخدام .. و إلا فهو مجرد أداة للفكر ، إذا أحسن المرء استخدامها و اقتصد فيه ، و استخدم مواد صحيحة - كانت النتائج صحيحة لا غبار عليها ، و إلا كان الخلل والفساد بسبب فساد المواد أو التعسف في الاستخدام .

٦ - أما الخلاف و الفرقة فإنما نجم عن النزعات المعرضة عن هدى الكتاب و السنة و طريقة سلف الأمة ، كالخوارج و المعتزلة و المشبهة وأمثالهم .وأما الوحدة الفكرية فتكون باستخدام طريقة الصحابة في تحكيم الكتاب و السنة فهم الراسخون في العلم بهما . فإن "القرآن لا ينطق" كما قال علي - كرم الله وجهه - في مواجهة الخوارج . و لا بد من ردّ الأمر عند الاختلاف إلى أولي الأمر العالمين بكتاب الله و سنة رسوله :

---

(١) انظر على سامي النشار : مناهج البحث عند مفكري الإسلام - المقدمة .
(٢) انظر : طاش كبرى زاده : مفتاح السعادة ١/٥ ، التفتازاني : ابن سبعين ص ٨٦ .
(٣) الغزالي : قسطاس ص ١٠ و ما بعدها .
(٤) انظر السيوطي صون ٤٣/٢ و ما بعدها ، و الجليند : نظرية المنطق ، ص ٦٩ - ٧٥ .

"و لو ردوه إلى الرسول و إلى أولي الأمر منهم لعلمه الذين يستنبطونه منهم" (١) .

و لذا يرى أبو حنيفة أن فضح البدعة و إزالة الشبهة إذا ظهرت الفتن و روج لها أتباعها هو السبيل إلى الحفاظ على وحدة الأمة ، لا السكوت و الإغضاء عنها ، كما يتوهم البعض : "فإن الرجل إذا كف لسانه عن الكلام فيما اختلف فيه الناس ، و قد سمع ذلك ، لم يطق أن يكف قلبه . لأنه لا بد للقلب أن يكره أحد الأمرين أو الأمرين جميعا ، فأما أن يحبهما جميعا و هما مختلفان ، فهذا لا يكون ، و إذا مال القلب إلى الجور أحب أهله و كان منهم ، و إذا مال إلى الحق و عرف أهله كان لهم وليا ..." (٢) .

على أن الدعوة إلى الإسلام بين أهله و غيرهم ، و إن لم تكن تلك رسالة الكلام و المتكلمين في المحل الأول ، تعرف للقوم جهوداً مشكورةً كالذي يعرف عن المعتزلة أول أمرهم ، و لأئمة أهل السنة في العصور المتعاقبة : (٣) كالغزالي و ابن تيمية و ابن عبد السلام و ابن تومرت والسنوسي و ابن عبد الوهاب و غيرهم في القديم و الحديث .

نعم إن "علم الكلام" كغيره من العلوم تعرض لكثير من التطورات وألمت به بعض الانحرافات ، فشاعت بين بعض المشتغلين به أو المنتسبين إليه ، مما عرض له العلماء من متكلمين و غيرهم (٤) ، و أوردنا طرفا منه فيما سبق دون استقصاء . و نحن نميل إلى تجنيب العوام مزالق البحث في قضايا الكلام و مسائله ، و خاصة ما كان من "دقيق الكلام" ، أو ما أوغل في استخدام المصطلحات الفنية و مناهج الاستدلال الدقيقة ، أو ما عرض لشبهة تاريخية لا وجود لها في الحاضر ، و من الخير كما نقلنا عن

---

(١) سورة النساء - الآية /٨٣ .

(٢) البياضي :إشارات ص ٣٧ - ٣٨ .

(٣) انظر النشار ٢٧٢/١ و ما بعدها ، و العامري : أعلام ١١٤ - ١١٦ ، و جولد تسيهر : العقيدة و الشريعة في الإسلام ٩٩ - ١٣٣ .

(٤) انظر ما مر في ص ٣٠ ، و كذا ابن الجوزي : تلبيس إبليس ٨٣ - ٨٩ .

الغزالي أن نقيهم أخطارَ ذلك ، و أن نقتصر بهم على طريقة القرآن الكريم التي تخاطب العقل و القلب معاً ، وتصلح للعامة و الخاصة جميعا ؛ لما تقدم من البراهين التي يأخذ منها العامي ما يناسبه ، و يذهب العالم في التفقه و التحقق بها إلى أغوار بعيدة.. مع التحرز من روح الجدل و المراء و المغالبة،و الحرص على هداية النفس أولا ثم هداية الآخرين بعد ذلك في مودة و نصفة و إخلاص" .

هذا ، و لما كان أكثر الهجوم على علم الكلام في الوقت الحاضر يأتي من بعض الذين ينتمون إلى الفكر السلفي فقد رأيت أن أختم هذا الفصل بالفقرة التالية .

الموقف السلفي :

يعتقد كثير من المنسوبين إلى السلف في وقتنا الحاضر حرمة الاشتغال بعلم الكلام أو أنه ـ في أقل تقدير ـ أمر مكروه أو غير مستحب . و من ثم فقد يكون من المناسب أن نلخص هنا معالجة الإمام ابن تيمية ـ و هو من هو التزاما بالمنهج السلفي ـ لهذه القضية في كتابه "درء تعارض العقل و النقل" (١) ، حيث أشار أولا إلى من انتقدوا علم الكلام و ذموه و ذموا أهله ، و كتبوا في ذلك فصولا أو مصنفات مفردة ، و منهم شيخ الإسلام الهروي الذي ألف "ذم الكلام و أهله" و منهم أبو عبد الرحمن السلمي ؛ و منهم الغزالي الذي ذكر اختلاف أهل العلم في الاشتغال بالكلام و تطرف بعضهم في ذلك في كتابه "إحياء علوم الدين" : "فمن قائل إنه بدعة و حرام ... و من قائل إنه واجب فرض إما على الكفاية أو على الأعيان ...و إنه تحقيق لعلم التوحيد و نضال عن دين الله" (٢) و يذكر الغزالي فيمن اشتد إنكاره على المشتغلين بهذا العلم الشافعي

---

(١) انظره ١٤٤/٧ ـ ١٨٦ .
(٢) السابق .

وأحمد بن حنبل (١) .

ثم يعقب ابن تيمية على ذلك بقوله : "و أحمد ـ رضي الله عنه ـ قد ردّ على الجهمية و غيرهم بالأدلة السمعية و العقلية ، و ذكر من كلامهم وحججهم ما لم يذكره غيره ، بل استوفى حكاية مذهبهم و حججهم أتم استيفاء ، ثم أبطل ذلك بالشرع و العقل . و قد نقل أبو حامد في كتابه ما ذكر أنه سمعه من بعض الحنابلة ، و هو أن أحمد لم يتأول إلا ثلاثة أحاديث . و هذا غلط على أحمد .." (٢) و بعد أن ينبه ابن تيمية على عدم دقة الغزالي و نقص بضاعته فيما يتعلق بمواقف السلف و الأخبار المنقولة بعامة ، يذكر كيف وقع الجويني شيخ الغزالي في خطأ مماثل ؛ إذ نسب إلى أحمد وأصحابه إنكارهم للدليل العقلي،ويصحح ابن تيمية هذا الخطأ قائلا : " و أما ما ذكره عن أحمد ، فقد أنكره أصحاب أحمد ؛ حتى قال أبو البقاء العكبري لمن قرأ عليه كتاب "البرهان" : هذا النقل ليس بصحيح عن مذهب الإمام أحمد . و هو كما قال ؛ فإن أحمد لم ينه عن نظر في دليل عقلي صحيح يفضي إلى المطلوب ، بل في كلامه في أصول الدين ، في الرد على الجهمية و غيرهم ، من الاحتجاج بالأدلة العقلية على فساد قول المخالفين للسنة ما هو معروف في كتبه و عند أصحابه ، ولكن أحمد ذم من الكلام البدعي ما ذمه سائر الأئمة و هو الكلام المخالف للكتاب و السنة ، والكلام في الله و دينه بغير علم (٣) ."

يخلص ابن تيمية إلى الغرض المقصود من هذه المناقشة ، و يرد على ما أثاره المخالفون من اعتراضات إذ يقول : " و أحمد أشهر و أكثر كلاما في أصول الدين بالأدلة القطعية ، نقلها و عقلها ، من سائر الأئمة ؛ لأنه ابتلي بمخالفي السنة فاحتاج إلى ذلك ، و الموجود في كلامه من الاحتجاج بالأدلة العقلية على ما يوافق السنة لم يوجد مثله في كلام سائر الأئمة

---

(١) السابق ١٤٦، ١٤٩ .
(٢) السابق ١٤٩ ـ ١٥٠ .
(٣) السابق ١٥٣ ـ ١٥٤ .

... و المقصود أن أحمد يستدل بالأدلة العقلية على المطالب الإلهية إذا كانت صحيحة ، إنما يذم ما خالف الكتاب و السنة ، أو الكلام بلا علم ، والكلام المبتدع في الدين ، كقوله في رسالته إلى المتوكل : "لا أحب الكلام في هذا ، إلا ما كان في كتاب الله أو حديث عن رسول الله ـ صلى الله عليه و سلم ـ أو الصحابة أو التابعين . فأما غير ذلك فإن الكلام فيه غير محمود" و هو لا يكره ـ إذا عرف معاني السنة ـ أن يعبر عنها بعبارات أخرى إذا احتيج إلى ذلك ، بل هو قد فعل ذلك ...

و المذموم شرعا ما ذمه الله و رسوله ، كالجدل بالباطل ، والجدل بغير علم ، و الجدل في الحق بعد ما تبين . فأما المجادلة الشرعية كالتي ذكرها الله عن الأنبياء ـ عليهم السلام ـ و أمر بها في مثل قوله ـ تعالى ـ : (قالوا يا نوح قد جادلتنا فأكثرت جدالنا)(١) وقوله : (و تلك حجتنا آتيناها إبراهيم على قومه) (٢) ، و قوله ـ تعالى ـ : (ألم تر إلى الذي حاج إبراهيم في ربه) (٣) ،و قوله ـ تعالى ـ : (و جادلهم بالتي هي أحسن) (٤) و أمثال ذلك فقد يكون واجبا أو مستحبا ، و ما كان كذلك لم يكن مذموما في الشرع » (٥) .

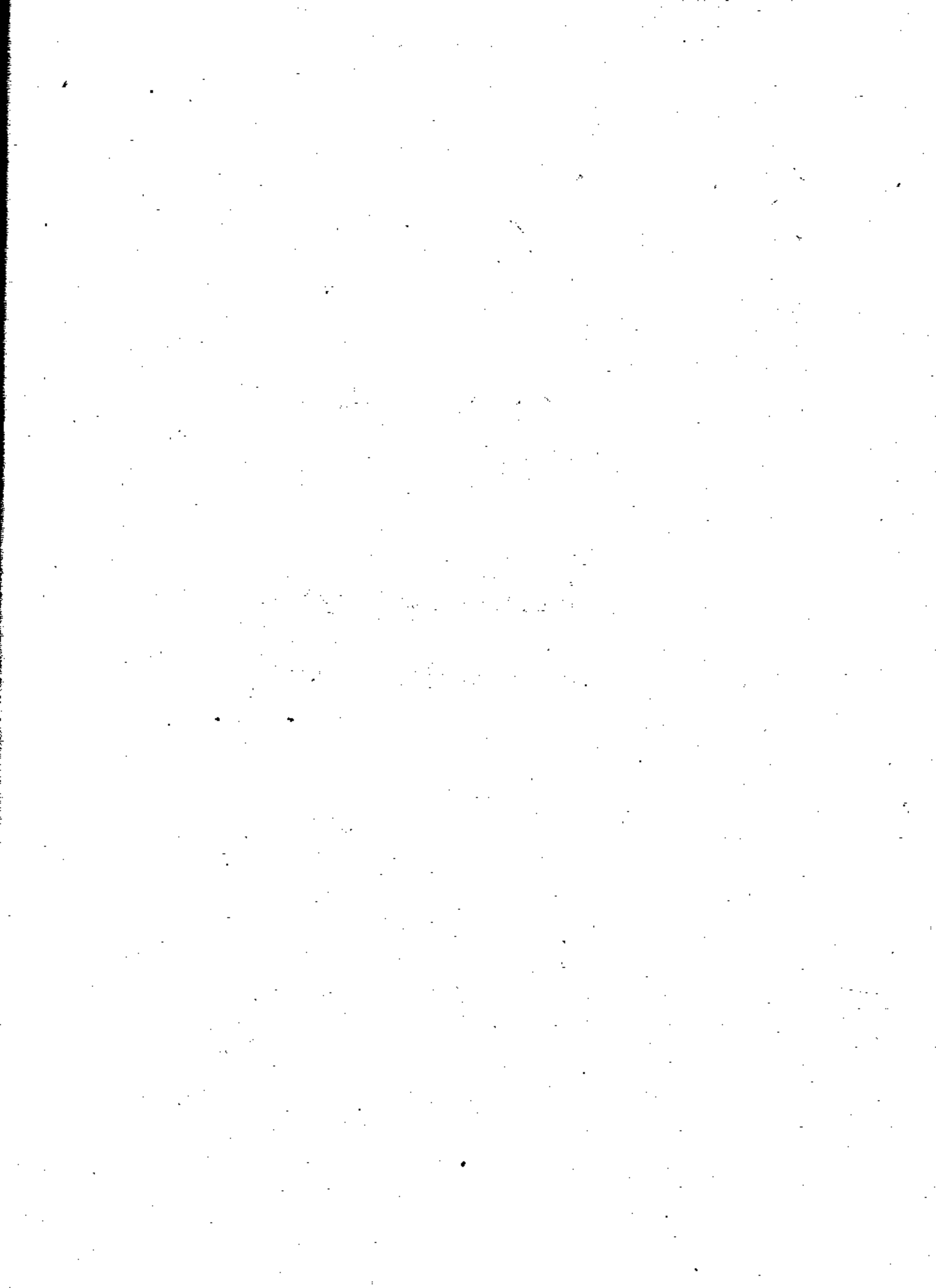
و أحسب ـ أن من شاركنا في استعراض المواقف السابقة من القراء ـ ثم دعته دواع فكرية أو اجتماعية أو تعليمية للاشتغال "بعلم الكلام" يستطيع أن يقدم على ما يريد دون حرج في الصدر ،أو تردد في الخطو ينشأ من السؤال التقليدي حول مشروعية البحث في علم الكلام .

---

(١) هود /٣٢ .
(٢) الأنعام ٨٣ .
(٣) البقرة /٢٥٨ .
(٤) النحل /١٢٥ .
(٥) ابن تيمية : درء تعارض ٧/١٥٤ ـ ١٥٦ .

الباب الثاني

نظرة إجمالية
إلى تاريخ العلم



الباب الثاني

نظرة إجمالية إلى تاريخ العلم

تمهيد :

سوف نعرض هنا في إجمال لأهم المراحل التي مر بها هذا العلم منذ نشأته حتى الوقت الحاضر مبرزين بعض الخصائص و التطورات التي تتميز بها كل مرحلة ، آملين أن نلقي بعض الضوء على أهم الاتجاهات والفرق التي نشأت في نطاق البحث الكلامي و ما تعرضت له مواقفها و آراؤها من تطور ، و ماألم بها من مؤثرات . و ربما وقفنا بالنظر المتأني عند مرحلة معينة من مراحل هذا التاريخ الطويل الذي سجله علم الكلام ؛ لخصوبتها و خطورتها ، و لكننا سنحاول ان نلقي نظرة شاملة على مختلف المراحل و الأطوار ، نظرة قد تحرمها العجلة و الإجمال من التفحص و تتبع التفاصيل ، و لكنها قد تعطي فكرة ما عن الاتصال و الاطّراد في تاريخ هذا العلم و عن أبرز سماته و معالمه .

و هذه المراحل المتميزة هي في نظرتا خمس تتمثل على النحو التالي :

١ـ مرحلة النشأة ، و تستغرق زمنيا القرن الهجري الأول و أوائل الثاني .

٢ـ مرحلة التدوين و ظهور الفرق ، و تستغرق زمنيا القرون الأربعة منذ أوائل الثاني حتى نهاية الخامس تقريبا .

٣ـ مرحلة التطور و الاختلاط بالفلسفة ، وتشغل القرون من السادس حتى التاسع الهجريين .

٤ـ مرحلة الفتور و التقليد من العاشر حتى نهاية الثاني عشر .

٥ ـ ثم المرحلة الحديثة و تشمل القرنين الأخيرين .

فلنبدأ الآن في استعراض هذه المراحل ، مسجلين فقط أبرز خصائصها ، تاركين الكلام عن الموقف الحاضر و ما قد يتضمنه من مؤشرات عن مستقبل الدراسات الكلامية إلى خاتمة بحثنا هذا إن شاء الله .

الفصل الأول

المرحلة الأولى ـ مرحلة النشأة

و نقصد بها المرحلة التي بدأت فيها المناقشات و المباحثات حول بعض المسائل الاعتقادية ، و نشأ عن بعض المناقشات و المباحث خلافات في الرأي تحولت بعد حين إلى اتجاهات تتبناها بعض الطوائف أو الجماعات . و لكن هذه المباحث لم تدون كلها ، و الاتجاهات الناجمة عنها لم تتحول إلى مذاهب مكتملة لها آراؤها في كافة المسائل الاعتقادية أو أكثرها كما سيحدث فيما بعد ، بل اقتصر الأمر على إبداء الرأى في مسألة معينة أو عدة مسائل متفرقة ، و تغلب الطابع السياسي على هذه التجمعات دون الطابع الفكري ، و أظهر مثال على ذلك حالة الخوارج .

و يرى بعض الباحثين أن هذه المرحلة الأولى تمتد لتشمل القرنين الأول و الثاني الهجريين (١) ، و نرى طبقا للمعنى الذي اصطلحنا عليه فيما سبق أنها تقتصر على القرن الأول ، و لا مشاحة في الاصطلاح كما يقولون .

قضية الأصالة :

و يجرنا الكلام عن مرحلة النشأة ـ بشكل لا يمكن تجنبه ـ إلى الحديث عن عوامل نشأة هذا العلم أو بعبارة أخرى عن مدى أصالته في البيئة الإسلامية أو رجوعه إلى مؤثرات أجنبية ، و هي مسألة كثر الجدل فيها يوما ، كما كثر حول نشأة التصوف و الفلسفة و الفقه بل و ظهور

(١) د. فرغل . نشأة ١/١٥ـ١٦ ، د. البهي : الجانب الإلهي ١/١٠ و ما بعدها .

الإسلام نفسه (١) و لا زال بعض الباحثين الغربيين يتشبث بالفكرة التي ترد البحوث الكلامية في الإسلام إلى مصادر خارجية دينية أو فلسفية (٢) ، و لكن اتجاه الدراسات الحديثة في الشرق و الغرب قد تجاوز هذه المرحلة إلى تقرير أصالة هذا العلم و انبثاقه من مصادر إسلامية حقيقية أول الأمر، شاركتها عوامل أخرى أثرت على نمو هذا العلم و اتجاهاته و لكن في مراحل متأخرة نسبيا (٣) .

و يميل بعض العلماء إلى أن التأثير الأجنبي لم يظهر بوضوح إلا في المرحلة الثالثة من تاريخ هذا العلم - أي بعد القرن الخامس الهجري - يقول الدكتور النشار مثلا : « هذا العلم - فيما أعتقد - هو النتاج الخالص للمسلمين ، و مما لا شك فيه أن المتكلمين قد كانوا في وسط فلسفي و أمام هجمات فلسفية من أديان مختلفة ، و عقائد فلسفية متعددة و مذاهب شرقية منتشرة في البلاد التي فتحوها - قد أخذوا منها بعض الأفكار الجزئية ، ولكن علم الكلام بقي في جوهره العام حتى القرن الخامس إسلاميا بحتا » (٤) .

و أعتقد أن الدراسات الموضوعية لتاريخ هذا العلم - بقدر ما تسعف الشواهد المتاحة - ما زالت تشهد لهذا الرأي و تؤكد أن المباحث الاعتقادية - و هي أمر تولد من اتجاهات الخوارج و المرجئة و القدرية و من على شاكلتهم - تعود في الأصل إلى الكتاب و السنة و إلى تفاعل العقل المسلم ، في عصر الصحابة و التابعين ، مع هذين المصدرين الأساسيين للإسلام . و هذا واضح تماما في عصر النشأة ، فالمشاكل التي أثيرت ، و الآراء التي طرحت إنما ترجع إلى طبيعة المصدرين المذكورين ،

---

(١) انظر ديبور : تاريخ الفلسفة ٦٦ - ٩٤ ، و عبد الحليم محمود : نشأة التفكير ١/ ٣٠ و ما بعدها ، بينيس : مذهب الذرة ٩١ و ما بعدها ، التفتازاني : علم الكلام - المقدمة .

(٢) انظر مثلا بحث الأستاذ سيل عن علم الكلام بالإنجليزية ص ٢٠ و ما بعدها .

(٣) انظر أحمد أمين : ضحى ٣/ ١٠ و ما بعدها ، فرغل : عوامل و أهداف و الطبعة الثانية من تراث الإسلام بالإنجليزية : بحث الدكتور قنواتي .

(٤) النشار : نشأة الفكر ١/ ٣٠ .

و أساليب القوم ـ عامة أو علماء ـ في فهمهما ، و إلى مشكلات و تجارب معينة مرّ بها المجتمع الإسلامي في صميم حياته ، و قد ترجع في الوقت نفسه إلى طبيعة العقل الإنساني في تعامله مع أية عقيدة دينية من التزام كامل بالنص أو نزوع إلى تأويله أو توسط بينهما .

و قد كانت هناك بعض العوامل المساعدة التي ظهر لها أثر في أخريات هذه المرحلة ربما تزايد فيما بعد ، و من ذلك :

١ ـ اتساع الفتوح و ما أدى إليه من مزيد الاحتكاك بثقافات وأديان مخالفة .

٢ ـ التطورات السياسية و الاجتماعية و الثقافية المتدافعة داخل العالم الإسلامي نفسه .

٣ ـ و قد يضيف البعض عاملا آخر يرتبط بكلا العاملين السابقين معا و هو اتجاه بعض العناصر المغلوبة إلى إثارة فتن و مؤامرات تهدف إلى بلبلة العقائد و زلزلة الوحدة الفكرية في الجماعة المسلمة .

و لعله مما يوضح ما سبق و يؤكده أن نورد بعض الأمثلة التي تبين أثر الكتاب والسنة على هذه البوادر الأولى للبحوث الكلامية ، و أن نورد نماذج من المسائل التي طرحت و اختلف حولها الرأى و تصدى لها علماء الصحابة و التابعين فوضعوا بفتاواهم فيها و حوارهم حولها البذور الأولى لعلم الكلام ، الذي لم يكن قد أخذ بعد هذا الاسم أو أىّ اسم آخر سواه ؛ يقول التفتازاني في شرح « مقاصده » : « و دخل علم علماء الصحابة بذلك ، فإنه "كلام" و إن لم يكن سمي في ذلك الزمان بهذا الاسم ، كما أن علمهم بالعمليات فقه ، و إن لم يكن ثمة هذا التدوين والترتيب » (١) .

---

(١) التفتازاني : شرح المقاصد ٦ ـ ٧ .

أولاً : أثر الكتاب و السنة :

كان للقرآن أثر لا ينكر على الدراسات الكلامية سواء في بوادرها الأولى أو في مراحل نموها التالية و ذلك من نواح عدة :

١ ـ من حيث بيانه للعقائد الإسلامية في شأن الألوهية و النبوة و البعث ـ كما سبق بيانه ـ و استدلاله عليها بالبراهين و الحجج الملزمة للعقول المناسبة للفطرة .

٢ ـ و من حيث مناقشته للعقائد و الأفكار المضادة كالدهرية ، والوثنية ، و اليهودية ، و المسيحية و غيرها تمييزا للعقيدة الدينية الخالصة و نفيا للشبه عنها .

٣ ـ و منها أيضا إطلاقه للعقول من قيودها ودعوته إياها للنظر والتفكير ، بل إيجابه عليها ذلك ، ليكون الإيمان عن بينة و لتطمئن القلوب بالحنيفية السمحة .

٤ ـ و منها احتواؤه على المحكم و المتشابه من الآي ، الأمر الذي أعطى فرصة للاختلاف حول معنى النوع الثاني منهما (١) .

و لقد يكون كافيا هنا أن تعطي أمثلة قليلة للناحية الأولى فقط و هي شرح القرآن الكريم لمسائل العقيدة الإسلامية مشفوعة بأدلتها العقلية ، و خاصة في مجالاتها الرئيسة الثلاث المذكورة آنفاً :

أ ـ ففي إثبات وجوده تعالى و وجوب توحيده و تخصيصه بالعبادة ـ يقول تعالى : « ياأيها الناس اعبدوا ربكم الذي خلقكم و الذين من قبلكم لعلكم تتقون ، الذي جعل لكم الأرض فراشا و السماء بناء وأنزل من السماء ماء فأخرج به من الثمرات رزقا لكم ـ الآية . » (٢)، و من هذه الآيات و أمثالها استنبط العلماء ما عرف بدليلي « الاختراع ،

---

(١) انظر فرغل : نشأة الآراء ٢٣ ـ ٤٤ ، البهي : الجانب الإلهي ٣٤/٣٩ .

(٢) البقرة : ٢١ـ ٢٢ .

و العناية » لإثبات وجود الله ـ تعالى ـ و كمالاته (١) .

ب ـ و فيما يتعلق بالنبوة يكفي أن نورد قوله ـ سبحانه ـ : و كذلك أوحينا إليك روحا من أمرنا ما كانت تدري ما الكتاب و لا الإيمان ، و لكن جعلناه نورا نهدي به من نشاء من عبادنا ، وإنك لتهدي إلى صراط مستقيم » (٢) . و فيها استدلال على صدق الرسول بمضمون الرسالة نفسها و بحال الرسول قبل البعثة ، و إشارة إلى الإعجاز في ذلك كله .

ج ـ و أما فيما يتعلق بالبعث فنقرأ خواتيم سورة يس التي منها قوله عز و جل : « قل يحييها الذي أنشأها أول مرة و هو بكل خلق عليم ، الذي جعل لكم من الشجر الأخضر نارا فإذا أنتم منه توقدون » (٣) و قد كانت هذه الآيات مجالا رحبا لكل من رجال الحكمة والشريعة في البرهنة على البعث (٤) .

و أما السنة المطهرة فقد سبق أن ناقشنا ما زعمه البعض من تحريم الجدل و المناظرة في الدين على وجه الإطلاق ، و بينا أن المحرم من ذلك هو ما كان على سبيل المغالبة أو التكلف و ما أدى إلى إيغار الصدر و سدّ طرق الهداية . أما البحث و السؤال و الجواب حول أمور العقيدة فما أنكره النبي (صلى الله عليه وسلم) على أصحابه ، بل كان الصحابة ـ كما يقول ابن القيم ردا على من زعم أن القوم لم يكونوا يخوضون في دقاق المسائل و لم يكونوا يفهمون حقائق الإيمان ـ : « أنهم كانوا يوردون على رسول الله ـ صلى الله عليه و سلم ـ ما يشكل عليهم من الأسئلة و الشبهات فيجيبهم عنها بما يثلج صدورهم ، و قد أورد عليه ـ صلى الله عليه وسلم ـ الأسئلة أعداؤه و أصحابه : أعداؤه للتعنت

---

(١) انظر مناهج الأدلة لابن رشد ـ المقدمة ص ٢٠ و ما بعدها .
(٢) الشورى : ٥٦ .
(٣) يس : ٧٩ ـ ٨٠ .
(٤) انظر د. عبد الحليم محمود : التفكير الفلسفي ٩٣/١ ـ ٩٥ .

و المغالبة ، و أصحابه للفهم و البيان و زيادة الإيمان ، و هو يجيب كلاً عن سؤاله ، إلا ما لا جواب عنه كسؤال عن وقت الساعة » (١) .

إذن فقد كان النبي صلى الله عليه وسلم يكره الخلاف و الجدل من المسلمين و خاصة في مسائل لا يصل العقل فيها وحده إلى اليقين كمسألة القدر ، و لكنه تعرض للكثير من الأسئلة حول العقيدة من المسلمين و غير المسلمين ، و كان المشركون يستعينون بأهل الكتاب في وضع مثل هذه الأسئلة لاختباره ـ صلى الله عليه وسلم ـ و كان يجيبهم بما يفتح به الله أو ينزل به الوحي :

أ ـ فمثلا يروي ابن هشام في السيرة (٢) أن مشركي مكة بعثوا يستفتون أحبار يهود المدينة فأشار هؤلاء عليهم بامتحانه ـ صلى الله عليه وسلم ـ في مسائل ثلاث ؛ في أهل الكهف وذي القرنين والروح ...

ب ـ و يروي ابن كثير (٣) أن النبي صلى الله عليه وسلم حين تلا : « إنكم و ما تعبدون من دون الله حصب جهنم أنتم لها واردون » فبلغ ذلك عبد الله بن الزبعري قال : سلوا محمدا أكلُّ ما يعبد من دون الله في جهنم مع من عبده ؟ فنحن نعبد الملائكة ، و اليهود تعبد عزيرا ، و النصارى تعبد عيسى بن مريم . فظن المشركون أنه احتج و خاصم . فقال رسول الله عليه وسلم : كل من أحب أن يعبد من دون الله فهو مع من عبده . و نزل قوله تعالى : « و من يقل منهم إني إله من دونه فذلك نجزيه جهنم ... إلى قوله تعالى : إن الذين سبقت لهم منا الحسنى أولئك عنها مبعدون (٤) .

ج ـ و قد كان ـ صلى الله عليه وسلم ـ يستخدم حجج القرآن ويضيف إليها حججا أخرى أحيانا ، كما في قصة المباهلة الواردة في

(١) ابن القيم : زاد المعاد ٥٧/٣ .
(٢) انظر سيرة ابن هشام ٣١٥/١ ـ ٣٢٢ .
(٣) انظر تفسير ابن كثير ٣/ ١٩٨ ، ٤/ ١٣١ .
(٤) سورة الأنبياء ، الآيات ٢٩ ، ١٠١ .

سورة آل عمران ، فحين قدم وفد نجران إلى رسول الله ـ صلى الله عليه و سلم ـ فتناظروا مع اليهود و علت أصواتهم ـ ثم جادلوا النبي ـ صلى الله عليه وسلم ـ و معهم العاقب أميرهم و السيد إمامهم قال رسول الله ـ صلى الله عليه وسلم ـ لهما : أسلما ، قالا : أسلمنا قبلك ، قال : كذبتما ، يمنعكما من الإسلام إدعاؤكما لله ولدا و عبادتكما الصليب و أكلكما الخنزير ، قالا : إن لم يكن عيسى ولدا لله فمن أين ؟ و خاصموه جميعا في عيسى عليه السلام فقال لهم النبي ـ صلى الله عليه وسلم : ألستم تعلمون أنه لا يكون ولد إلا و هو يشبه أباه ؟ قالوا : بلى ، قال : ألستم تعلمون أن ربنا حيٌ لا يموت وعيسى أتي عليه الفناء؟ قالوا : بلى . قال : ألستم تعلمون أن ربنا قيّم على كل شئ و يحفظه ويرزقه ؟ قالوا : بلى ، قال : فهل يملك عيسى من ذلك شيئا ؟ قالوا : لا ، قال : فإن ربنا صور عيسى في الرحم كيف شاء ، و ربنا لا يأكل و لا يشرب و لا يحدث ، قالوا : بلى ، قال : ألستم تعلمون أن عيسى حملته أمه كما تحمل المرأة ثم وضعته كما تضع المرأة ولدها ثم غذي كما يغذي الصبي ثم كان يطعم و يشرب و يحدث ؟ قالوا : بلى ، قال : فكيف يكون هذا كما زعمتم ؟ فسكتوا .... فنزلت فيهم آيات سورة آل عمران إلى بضع و ثمانين آية منها » (١) .

و إذن فقد أسهمت السنة المطهرة في وضع أسس الاستدلال العقلي و المناظرة المشروعة حول مسائل العقيدة ، بغرض البحث عن الحقيقة ، مع الاستهداء دائما بنور الوحي .

ثانيا : نماذج المشكلات :

و قد طرحت في هذه الفترة المبكرة ، حين كان الإيمان غضا طريا والقلوب و العقول مشتغلة بتثبيت أركان الدين و بناء حضارته الجديدة ، أسئلة و مشاكل واجهت العقل المسلم و اقتضتها ظروف الجماعة المسلمة

---

(١) أنظر « تفسير القرآن العظيم » لابن كثير ٣٦٨/١ و فرغل : نشأة ٣٣/١ .

و تجاربها الصحيحة و الخاطئة ، و اتخذت بعض الفئات فيها مواقف متطرفة تنحرف قليلا أو كثيرا عما بيّنه كل من السنة و الكتاب ، فتصدى لهم علماء الصحابة و التابعين بالبيان و الإرشاد ، و سلكوا معهم أسلوب الحوار و الإقناع ، إلا إذا أعرض هؤلاء المنشقون عنه إلى غيره .
و نحسب أن الفتن التي صاحبت هذه الأحداث لم تخل من خيرٍ للأمة ، و هو الدرس الذي قدمه علماء الصحابة ، و السلطة السياسية حينذاك ـ أعني الإمام عليا رضي الله عنه ـ في مواجهة مثل هذه الخلافات التي تلتبس فيها المواقف العملية بالاعتبارات الفكرية و العقائدية . فمن المسائل التي أثيرت و افترق حولها الرأي : مسألة عصاة المؤمنين أومرتكبي الكبائر من الذنوب : هل هم مؤمنون ما يزالون ، أم كفار مخلدون في النار ؟ و مسألة حرية الإنسان و إرادته في تنفيذ أعماله و ما يرتبط بذلك من العلم الإلهي القديم : هل يجري الإنسان مجبرا في خط القدر المرسوم أم هو حر مطلقا و ليس هناك علم أزلي و لا خطٍ مرسوم ؟ ثم مسألة الإمامة و قيادة الجماعة المسلمة بعد النبي صلى الله عليه وسلم .

ا ـ المسألة الأولى ـ حكم مرتكب الكبيرة :

و حول هذه المسألة كان من المواقف المتميزة موقف « الخوارج » الذين نزعوا إلى التشدد و التطرف و حكموا بتكفير مرتكب الكبيرة و قالوا بخلوده في النار ، و تأولوا ما يعارض ذلك من الآيات ، و حكموا على علي رضي الله عنه بعد قبوله التحكيم بالكفر ، و خرجوا من طاعته و اعتزلوا في منطقة حروراء قائلين : « لا حكم إلا لله » فسموا بالخوارج و الحرورية و المحكمة (١) ، و قد افترقوا بعد ذلك فرقا منها المعتدلة ومنها البالغة إلى أقصى حدود التطرف .

---

(١) انظر البغدادي : الفرق ٥٤ و ما بعدها ، و فرغل : نشأة ٧٧ و ما بعدها . النبراس . ١٥

و في مقابلتهم أصرت المرجئة على القول بأن هؤلاء العصاة مؤمنون و أن العمل ليس جزءا من الإيمان ، و ربما تطرفوا فقالوا : إنه لا يضر مع الإيمان معصية كما لا ينفع مع الكفر طاعة متشبثين بآيات الوعد و البشارة و متأولين آيات الوعيد و الإنذار (١) ..... و قد يفسر البعض موقفهم بالممالأة و الدفاع عن السلطة الأموية القائمة و لكنا لا نجد على هذا دليلا حاسما(٢) ، و لعله تطرف في مواجهة موقف الخوارج ثم المعتزلة ـ بعد ذلك ـ المتشددين مع عصاة المؤمنين .

و قد تصدى علماء السلف من الصحابة و التابعين لكلا الفريقين مبينين الموقف القرآني في هذا الصدد ، جامعين بين كل من آيات الوعد و الوعيد معا ، مبينين أن المسلم لا يخرج من الملة بذنب و لو كان كبيرا ما لم يجحد أصلا معلوما كونه من الدين بالضرورة ، و لكنه مسلم فاسق و أمره إلى الله إما عفا عنه أو نالته الشفاعة أو حق عليه العذاب ، ولكن دون تأبيد في النار ، فذلك خاص بالكفار و المرتدين (٣) .

و نحب قبل أن نختم هذه النقطة بإيراد مثل من الحوار الذي أشرنا إليه مرارا بين علماء السلف و المتطرفين من الخوارج و المرجئة ، أن نذكر أن المراد بالمرجئة هنا هم المرجئة الخالصة المؤولون لنصوص الوعيد القائلون بأنه لا يضر مع الإيمان أية معصية كما لا ينفع مع الكفر طاعة ، أما ذكر بعض المتسامحين من أهل السنة وغيرهم مع هذه الطائفة فهو خلط لامبرر له (٤) . و أن الخوارج قد انتهى بهم الأمر إلى طوائف عدة أهمها اثنتان :

١ ـ الأزارقة :

و يمثلون الاتجاه الغالي في تطرفه حتى حكموا بأن كل مخالفيهم

---

(١) انظر البغدادي : الفرق ٢٦ ـ ٢٧ ، و النشار : نشأة ١/٢٤٣ ـ٢٤٥ .
(٣) انظر جولد تسيهر : العقيدة و الشريعة ٧٦ . و النشار : نشأة ١/٢٤٥ .
(٣) انظر : النشار : نشأة ١/٢٤٣ ـ ٢٤٦ ، و البغدادي : الفرق ٦ ـ ٦١ ، و النبراس . ١٥ .
(٤) انظر الملطي : الرد ١٣٩ و النشار : نشأة ١/٢٤٢ و ما بعدها .

كفار ، و استباحوا قتلهم و قتل نسائهم و أطفالهم أيضا ، و قالوا بتخليد أطفال المشركين في النار ، و قالوا بكفر من قعد عن نصرتهم من الخوارج ، و ربما أنكروا بعض الأحاديث و الأحكام كرجم الزناة مثلا .. و قد أنشأوا دولة زالت بعد حين ، ثم انقرضت الفرقة كلها فيما بعد (١) .

الإباضية :

وهم أكثر الخوارج اعتدالا ، يرون مخالفيهم كفارا لكن بمعنى كفر النعمة لا كفر الملة ، و لذا تجوز مناكحتهم و معاملتهم ، ودارهم ليست دار حرب : و قد عاشوا في المجتمع الإسلامي إلى اليوم و تبادلوا التأثر والتأثير مع فرق كلامية أخرى فيما بعد (٢) ، و ينسب إلى شيخهم عبد الله ابن إباض أنه ألف كتابا في " العقيدة " و هو آمر يكتنفه الشك و يحتاج إلى مزيد بحث (٣) . و نورد الآن محاورة دارت بين عبد الله بن عباس موفدا من الإمام علي و بين أوائل الخوارج (٤) .

قال (ابن عباس) لهم : ماذا نقمتم عليه ؟ (أي على أمير المؤمنين) قالوا ثلاثا . قلت ما هن ؟ قالوا : -

١ ـ حكّم الرجال في أمر الله و قد قال : « إن الحكم إلا لله » ، قال فقلت : هذه واحدة و ماذا أيضا ؟

٢ ـ قالوا : فإنه قاتل و لم يسب و لم يغنم فلئن كانوا مؤمنين ما حل قتالهم و لئن كانوا كافرين لقد حل قتالهم و سبيهم . قال : قلت : و ماذا أيضا ؟

٣ ـ قالوا محا نفسه من إمرة المؤمنين فإن لم يكن أمير المؤمنين فهو أمير الكافرين . قال قلت :

(١) انظر : الدجيلي : الأزارقة ص ٢١ و ما بعدها ، و البغدادي : الفرق ٦٢ ـ ٦٦ .
(٢) انظر : معمر : الاباضية ٦٥ و ما بعدها .
(٣) انظر فرغل : نشأة ٩٨ ـ ١٠١ .
(٤) ابن عبد البر : جامع بيان العلم ٣٧٦ ـ ٣٧٧ ـ و فرغل نشأة ٤٧ ـ ٤٨ .

أ ـ أرأيتكم إن آتيتكم من كتاب الله و سنة رسوله بما ينقض قولكم هذا ، أترجعون ؟ قالوا : و ما لنا لا نرجع ؟ قال قلت : أما حكم الرجال في أمر الله فإن الله قال في كتابه : « يا أيها الذين آمنوا لا تقتلوا الصيد و أنتم حرم و من قتله منكم متعمدا فجزاء مثل ما قتل من النعم يحكم به ذوا عدل منكم » و قال في المرأة و زوجها « و إن خفتم شقاق بينهما فابعثوا حكما من أهله و حكما من أهلها إن يريدا إصلاحا يوفق الله بينهما » فصير الله ذلك إلى حكم الرجال ، فنشدتكم الله أتعلمون حكم الرجال في دماء المسلمين و إصلاح ذات بينهم أفضل أو في حكم أرنب ثمنه ربع درهم و في بُضع امرأة ؟ قالوا : بلى هذا أفضل قال : أخرجت من هذه ؟ قالوا نعم .

ب ـ قال و أما قولكم : قاتل فلم يسب و لم يغنم ، أفتسبون أمكم عائشة ؟ فإن قلتم ليست بأمنا فقد كفرتم ، فأنتم تترددون بين ضلالتين ، أخرجت من هذه ؟ قالوا : بلى .

قال : و أما قولكم : محا نفسه من إمرة المؤمنين فأنا آتيكم بما ترضون به ، إن نبي الله يوم الحديبية حين صالح أبا سفيان و سهيل بن عمرو قال صلى الله عليه وسلم : اكتب يا علي : هذا ما صالح عليه محمد رسول الله ـ صلى الله عليه وسلم ـ فقال أبو سفيان و سهيل بن عمرو : ما نعلم أنك رسول الله و لو نعلم أنك رسول الله ما قاتلناك ، قال رسول الله ـ صلى الله عليه وسلم ـ اللهم إنك تعلم أني رسولك ، امح يا علي ، و اكتب : هذا ما اصطلح عليه محمد بن عبد الله و أبو سفيان و سهيل بن عمرو ... .

قال فرجع ألفان ، وبقي بقيتهم فخرجوا فقتلوا » .ولكن علياً ـ رضي الله عنه ـ ما كان يتتبع الفارين منهم و لا يعامل القتلى معاملة الكفار ، فهم مسلمون رغم خطئهم و بدعتهم ، وإن كانو هم يحكمون عليه و على أتباعه من الصحابة بالكفر ... ثم قتلوه في نهاية الأمر ، أما هو فما قاتلهم حتى خرجوا عليه مع استخدام القوة ، و كان يبدأمعاركه معهم

بالحوار و البيان ،ثم لا يتتبع الفارين ، و لا يمنعهم غشيان المساجد و يعاملهم معاملة المسلمين .

ب ـ المسألة الثانية ـ الإنسان بين الجبر و الاختيار :

أما المسألة الثانية التي عرفت بمسألة القدر فقد تطرف البعض فيها و قالوا بنفي العلم القديم خشية الجبر ، بل الإنسان مفوض في أعماله يحدثها بقدرته دون حاجة إلى معونة إلهية ، و هذا هو معنى شعارهم " لا قدر و الأمر أنف " و لذا سموا بالقدرية أو القدرية الأوائل ، و ينبغي أن لا نخلط بينهم و بين المعتزلة المعترفين بالعلم الإلهي السابق و إن اشتركوا في تأكيد حرية الإنسان و مسؤليته عن أعماله (١) .

وفي مواجهة هؤلاء نشأقوم ينزعون إلى الجبر و يؤكدون القدرة الإلهية ، و ينفون الفعل عن الإنسان تماما و يضيفونه كله إلى الله ، و ربما تطرف بعضهم أيضاً فقال : إن الإنسان كالريشة في مهب الريح لا فعل له ولا قدرة ، و ينبغي أيضا تمييز هؤلاء الجبريين الخلص ـ و قد انقرضوا مثل القدرية الأوائل ـ عمن يميل إلى الجبر مع الاعتراف بإرادة الإنسان واستطاعته كالأشاعرة (٢) مثلا ، و قد يفسر البعض موجة الجبر الأولى بدوافع سياسية أموية (٣) ، و قد قتل الأمويون " معبداً " زعيم القدرية ، و " جهماً " شيخ الجبرية و كلاهما ،كان ثائرا على سلطتهم محاربا لهم (٤) .

ولقد يكون بعض هؤلاء حسن النية فيما ذهب إليه من جبر أو تفويض ، و لعل بعضهم قد خفف من غلوائه قليلا أو كثيرا فيما بعد ،

---

(١) انظر الأشعري : الإبانة ١٩٧ و قارن بالبغدادي : فرق ٩٣ و ما بعدها ، و من أوفى البحوث في ذلك النشار : نشأة ١/ ٣٠٥ ـ ٣٣١ .
(٢) انظر الشهرستاني : ملل ١/١١٣ و ما بعدها و فرغل : نشأة ١٦٧ ـ ١٨٢ .
(٣) انظر جولدتسيهر : العقيدة و الشريعة ٨٩ ـ ٩٩ .
(٤) انظر النشار : ١/ ٣٤٤ وما بعدها ، و فرغل نشأة ص ١٦٧ ـ ١٨٢ .

ولكن وجهتهم منحرفة على أية حال عما قرره الكتاب و أوضحته السنة في هذا الصدد ، مما يعجز عن فهمه بعض المستشرقين (١) من إثبات للعلم الإلهي القديم و نفي للجبر في الوقت نفسه ، و القول بأن للإنسان قدرة و إرادة و عملا هو وسط بين التفويض المطلق و الجبر الخالص . وقد تصدى علماء الصحابة و التابعين لكلا الفريقين يكشفون عن خطئهم و يشرحون وجهة النظر القرآنية كما روي عن علي في رده على أصبغ (٢) ، و عن ابن عمر مع يحيى ابن يعمر و صاحبه (٣) و نورد هنا رسالة ردّ بها الحسن بن علي ـ على الحسن البصري حين كتب إليه يسأله عمن يتجادلون في القدر من جبرية و مفوضة فقال ـ رضي الله عنه : « من لم يؤمن بقضاء الله و قدره ، خيره و شره ، فقدكفر ، و من حمل ذنبه على ربه فقد فجر ، و إن الله ـ تعالى ـ لا يطاع استكراها و لا يعصى بغلبة ، لأنه ـ تعالى ـ مالك لما ملكهم ، و قادر على ما أقدرهم ، فإن عملوا بالطاعة لم يحل بينهم و بين ما عملوا ، و إن عملوا بالمعصية فلو شاء لحال بينهم و بين ما عملوا ، و إن لم يفعل فليس هو الذي جبرهم على ذلك ، و لو جبر الخلق على الطاعة لأسقط عنهم الثواب ، و لو جبرهم على المعصية لأسقط عنهم العقاب . ولو أهملهم كان ذلك عجزاً في القدرة ، و لكن له فيهم المشيئة التي غيبها عنهم ، فإن عملوا بالطاعة فله المنة عليهم ، وإن عملوا بالمعصية فله الحجة عليهم » (٤) .

وهناك مسائل عديدة ـ غير ما ذكر ـ تتصل بالبحث العقائدي دار حولها الخلاف على امتداد هذه الفترة منها على سبيل المثال :

١ ـ خلاف الصحابة ـ في عهد أبي بكر ـ حول مسألة الإمامة التي ستصير من بعد أحد محاور الشقاق السياسي و الخلاف المذهبي بين الشيعة

---

(١) انظر جولدتسيهر : العقيدة و الشريعة ٧٨ ـ ٩٤ دي بور : تاريخ الفلسفة ص ٧١ ـ ٩٣ و بهامشه رد جليل للأستاذ أبي ريدة .
(٢) انظر الطوسي : تجريد ٣٤٤ .
(٣) انظر أول كتاب " الإيمان " من " صحيح مسلم " .
(٤) البياضي : بلوغ المرام ٧١ .

و أهل السنة فيما بعد .

٢ ـ وخلافهم حول قتال المرتدين و قتال البغاة من مانعي الزكاة كما حدث بين الشيخين أبي بكر و عمرأول الأمر ثم اجتمعت كلمتهم على محاربة الجميع مع التفرقة بين المرتد و المسلم الباغي على السلطة الشرعية .

٣ ـ و الفتنة على عثمان ، و ما سولته السبيئة و غيرها من الخروج ، مما كان أساسا لما حدث في عهد الخليفة الرابع من بعده ، من أمر الخوارج من ناحية و العثمانية من ناحية أخرى .

٤ ـ و منها الخلاف حول ما أحدثه بنو أمية من ولاية العهد و أسلوبهم الملوكي في الحكم الإدارة مما أنكره الأئمة و العلماء من السلف ، كالحسن البصري و أبي حنيفة و السفيانين و غيرهم ، و كذا طوائف المعارضين الثوارعلى الحكم الأموي كالخوارج و أوائل الشيعة .

٥ ـ و منها ما ثار حول "الصفات الخبرية" التي تثبت لله تعالى أوصافا قد تبدو في ظاهرها مشابهة أو مماثلة لصفات المخلوقين كاليد والعين و الرضا و الغضب ، و يمثلها السؤال الذي وجه لمالك بن أنس عن "الاستواء" فأجاب بما يعبر عن موقف السلف ويروى عن كثير غيره : "الاستواء معلوم ، و الكيف مجهول ، و الإيمان به واجب ، و السؤال عنه بدعة ..." .

إلى غير ذلك من المسائل التي يحتاج تتبعها و بيان آثارها على العقل المسلم و على البحث العقائدي في هذه الفترة المبكرة و ماتلاها من عصور إلى بحث دقيق لم يكتمل بعد (١) بحيث يلقي مزيدا من الضوء على ظروف نشأة هذا العلم .

---

(١) انظر في هذا فرغل : نشأة ، و فجر الإسلام لأحمد أمين و الكامل للمبرد و البياضي : بلوغ المرام ، و النشار : نشأة الفكر .

ج ـ المسألة الثالثة ـ الإمامة :

الشيعة الأوائل و الغلو :

لعله من الخير أن نختم الكلام عن الفترة الأولى من تاريخ علم الكلام بالإشارة إلى بعض الاتجاهات المتعلقة بمسألة الإمامة و خاصة البوادر الشيعية ؛ لما سيكون لها من أثر على المراحل التالية لتطور هذا العلم .

لقد انتهى القرن الأول و التشيع في غالب أمره ميل عاطفي و ولاء قلبي لآل البيت من نسل النبي ـ صلى الله عليه و سلم ـ ، زاد من حرارته و من مرارته في الوقت نفسه الكوارث التي عاناها قادة هذا البيت من السلطة الأموية و على رأسها كارثة " كربلاء " التي ذهب ضحيتها الحسين بن علي سبط الرسول وسيد شباب أهل الجنة ، و إن كان بعض الشيعة يرى أن الفرقة قد تأسست منذ عهد النبي ـ صلى الله عليه وسلم ـ نفسه .

و قد كان لهذه الكارثة فيما يبدو أثر على أكثر قادة هذا البيت الكريم حيث نزعوا منذ علي زين العابدين ـ نجل الحسين ـ و محمد بن علي أخيه (الشهير بابن الحنفية) ، إلى العزوف عن طلب السلطة أو التشجيع على الثورة ، و آثروا نشر العلم و تربية الأتباع ومعهم الكثير من أنصارهم . كما كان لها أثر آخر على بعض المنتسبين إلى التشيع و الرافعين لشعار الولاء لأئمته إذ دفعتهم نظريا إلى الغلو في أمر هؤلاء الأئمة ، و القول بالعصمة و الغيبة و الرجعة و المهدية و العلم بالغيب والتأويل الباطني و غير ذلك ، مما يدخل بعض منه في خصائص الألوهية . كما دفعتهم عملياً إلى حركات انقضاض مسلح باءت كلها بالفشل و التشتت كحركات التوابين و الكيسانية ـ و من قبلها السبئية وغيرها (١) من طوائف الغلاة .

---

(١) انظر النشار : نشأة الفكر ٢٣/٢ ـ ٦٢ ، و إحسان إلهي ظهير : الشيعة و التشيع ص ١٣ و ما بعدها ، و آل كاشف الغطاء : أصل الشيعة ص ٢٠ و ما بعدها .

وقد كثر الغلو و اشتد في أوائل القرن الثاني و كان لأئمة آل البيت - كالباقر و الصادق و غيرهما - دور جليل في مقاومته ، و ظهرت فرق عديدة تتمسح في التشيع و تتخذ لها مبادئ مخالفة للتعاليم الإسلامية ، و لما يقربوه أئمة آل البيت أنفسهم ، فمن هذه الفرق الغالية التي تأثرت بمصادر غير إسلامية - من زرادشتية و غيرها :

١ ـ الناعطيـــة :

القائلون بالبداء ، و وراثة العلم السري ، و التناسخ (١) .

٢ ـ البيانيـــة :

(أتباع بيان بن سمعان المقتول سنة ١١٩ هـ) الذين قالوا بالحلول والتجسيم ، و نسخ بعض الأحكام الشرعية (٢) .

٣ ـ المغيرية :

(أتباع المغيرة بن سعيد المقتول سنة ١١٩ هـ) و تعتمد على التأويل الباطني للنصوص ، و تقول بالرجعة و التجسيم و النور المحمدي (٣) .

٤ ـ المنصورية :

(أتباع أبي منصور العجلي المقتول سنة ١٢٠ هـ) الذي تبني أفكار الغلاة السابقين و أسلمها - فيما يبدو - إلى الإسماعيلية من بعده) وقد بدأوا بالتأويل و انتهوا إلى نسخ الأحكام الشرعية جميعا ، و قالوا بفكرة الاستيداع ، و بفكرة القيامة التي سيكون لها أثر بالغ على

---

(١) السابق و انظر الجاحظ : البيان ١/٢٨٣، و النوبختي : فرق الشيعة ٤٦ و ما بعدها .
(٢) انظر البغدادي : الفرق ١٣٦ و الرازي : اعتقادات ٤٤ .
(٣) انظر الشهرستاني : ١/٢٩٥ و ما بعدها ، و الأشعري : مقالات ١/٨ و البغدادي فرق ٢٢٩ - ٢٣٢ ، وإحسان إلهي : الشيعة ص٢١٢ .

الإسماعيلية (١) و اتخذوا طرق الغيلة لخصومهم ... وكانوا من أخطر فئات الغلاة على وجه العموم .

٥ ـ الخطابية :

أتباع ابن الخطاب ـ الذي تبرأ منه جعفر الصادق ـ وقد كفَّر أكثر الصحابة لظلمهم عليا ، وكان ينسب آراءه الغالية إلى جعفر الصادق ـ رضي الله عنه ـ (٢) .

و بالرغم من أن هذه الفرق ـ ومجموعات أخرى تشابهها ـ قد انقرضت فإن ما بذرته من بذور فاسدة كان يعود للظهور في فترات لاحقة من تاريخ المسلمين العقلي و خاصة بين الشيعة الإسماعيلية الذين لا ينكرون ارتباطهم بهذا الفكر الغالي بل يعترفون بذلك (٣) . وينبغي أن لا نتوهم أن المقاومة الشديدة للسلطات الرسمية هي التي أدت إلى انقراضهم ، بل إنها في الحق مقاومة علماء الأمة ومنهم أئمة آل البيت أنفسهم (٤) .

و قد تجمع أكثر الشيعة ـ بعد هذه التجارب المريرة و الظروف المعقدة ـ حول رجال عقلاء من آل البيت قادوهم بعيدا عن المخاطرات اليائسة ، بعد أن تشتت أتباع محمد بن الحنفية بين الغلو و دواعي السياسة . وبرز دور علي زين العابدين و ابنه الباقر و حفيده الصادق الذين اجتمعت في أشخاصهم خصائص كل من المرشد الروحي و الفقيه المجتهد ، و اجتهدوا أن يقودوا أتباعهم في حكمة و أناة بعيدا عن الخروج المسلح والثورات الطائشة ، معطين نموذجا للإمامة الروحية و الفكرية دون سلطة

---

(١) الشهرستاني : الملل ١/٢١٩ و البغدادي فرق ٣٨ و ابن شيبة المنهل ١/ ٢٣٨ و الأشعري : مقالات ١/٢٥ و البغدادي : فرق ٢٢ ـ ٢٥٣ .

(٢) انظر إحسان إلهي : الشيعة و التشيع ص ٢١٣ و ما بعدها ، النوبختي : فرق ٨ .

(٣) هرد جسون : طائفة الحشاشين (بالانجليزية) ص ٢٤٥ و ما بعدها و الطوسي : نصورات : ١/ ١١ .

(٤) النشار : نشأة ٢/٣٢ ـ ٩٨، و إحسان إلهي ظهير : الشيعة و آل البيت ١٨٨ وما بعدها .

زمنية ... ولم يكد يخرج على ذلك إلا " زيد " الذي خرج في سنة ١٢٣ هـ حتى قتل بعد ذلك بعامين على يد الأمويين .

فأما زين العابدين فقد عرف بالتقوى و العبادة ، و أما الباقر فقد عرف بالعلم و الفقه ثم جاء بعدهما الصادق فأكد هذا الاتجاه ... غير أن بيان ذلك يدخل بنا في صميم الفترة الثانية من تاريخ علم الكلام التي تطورت فيها الأفكار ، و تحددت المذاهب ، و دونت فيها الكتب ، مما ستعرض لطرف منه في الفصل التالي إن شاء الله .

الفصل الثاني

المرحلة الثانية ـ مرحلة التدوين و ظهور المذاهب و الفرق

تمهيد :

منذ أوائل القرن الثاني بدأت بحوث المسلمين حول العقيدة تدخل في طور جديد ؛ فتُعقد لها حلقات متخصصة ، و تنشأ فيها اتجاهات واضحة ، و تتحول إلى مذاهب متكاملة ، لها آراؤها المتميزة في مختلف مسائل العقيدة لا في واحدة منها فحسب ، و غالبا ما تعتنق هذه المذاهب فرق أو جماعات ، فيها القادة ، و فيها الأتباع ، لا يقتصرون على وضع أصول المذاهب نظريا أو اعتناقها فكريا ، بل قد ينزعون أيضا إلى تطبيقها عمليا في جوانب حياة المجتمع المسلم الروحية و السياسية و الاجتماعية والفنية . و قد اتجهت بعض الدراسات الحديثة إلى رصد هذا الجانب العملي من نشاط المتكلمين المسلمين أعني دراسة هذه الفرق كحركات أو تيارات فكرية و فنية و سياسية هيمنت حينا ـ و لا يزال لها تأثيرها ـ على حياة المجتمع الإسلامي (١) ، غير أننا هنا نؤرخ لعلم الكلام نفسه فاهتمامنا موجه إلى الجانب النظري ، و ربما دعانا هذا الغرض نفسه أحيانا

---

(١) انظر مثلاً حميدة : أدب الشيعة ، بليع : الجاحظ ، سالم : التاريخ السياسي للفرقة المعتزلة ـ و الأولان مطبوعان ، أما الأخير فهو رسالة ماجستير خطية محفوظة بدار العلوم ـ جامعة القاهرة .

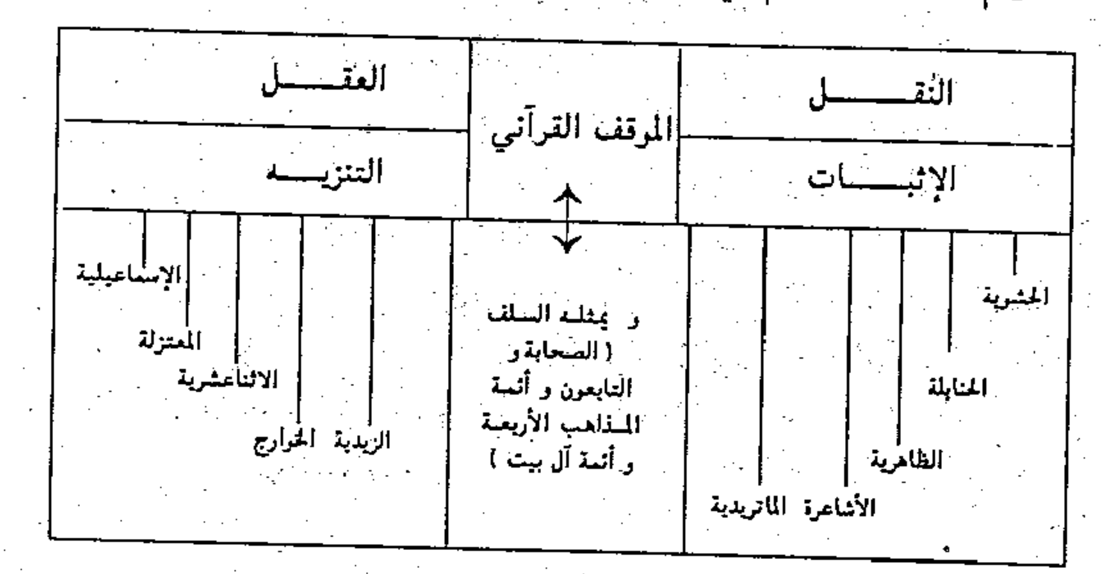
إلى الإلمام بعلاقات هذا العلم بغيره من ألوان النشاط الفكري في البيئة الإسلامية .

و لما كان أبرز ظواهر هذه المرحلة كما أسلفنا هو ظهور المذاهب الكلامية و استقرارها ، و بلورة أصولها العقائدية و تدوينها ، فإننا سنحاول التعرف على أهم هذه المذاهب التي نمت و ازدهرت في هذه الفترة الخصبة ، و خاصة تلك التي تمثل اتجاهات متميزة تعبر - في مجموعها - عن مختلف ألوان الفكر الكلامي و مناهجه من ناحية ، و التي ما زالت - أو أكثرها - يعيش و يؤثر في الحياة العقلية و الدينية للمسلمين حتى اليوم من ناحية أخرى .

و على أساس من الاعتبارين السابقين أغفلنا بعض الفرق الفرعية أو المنقرضة ، و حاولنا وضع الفرق العشر التي اعتبرناها ممثلة لكل الاتجاهات في شكل ما أو منظومة معينة : يتوسطها الموقف القرآني أو السلفي ، و هو الأصل الذي انبثق عنه الجميع ، و به تقاس أفكارهم ، و لذا فلا يعد فرقة خاصة أو مذهبا ضمن المذاهب ، و إنما هو الأصل و المرجع كما قلنا ، و هو أيضا الوسط المتوازن الذي لا يميل و لا ينحرف . و وضعنا على الجانب الأيمن منه خمس فرق : هي الحشوية و الحنابلة و الظاهرية و الأشاعرة والماتريدية ، و على الجانب الأيسر خمسا أخرى : هي الإسماعيلية و المعتزلة و الإثناعشرية و الخوارج و الزيدية . و ذلك على أساس غلبة النزوع إلى الإثبات أو التشبيه في الجانب الأيمن ، و غلبة الميل إلى التأويل و التنزيه في الجانب الأيسر من حيث الطابع العام لآراء كل مجموعة من هذه الفرق ، و خاصة في المسائل الإلهية ، ثم على أساس النزوع إلى التمسك بالنص في الجانب الأيمن ، و زيادة الميل نحو العقل في الجانب الآخر .

هذا - و قد راعينا أن يوضح الشكل أفقيا مدى الاقتراب و الابتعاد عن الموقف القرآني الجامع لكل من العقل و النقل و الإثبات و التنزيه ،

وأن يوضح رأسيا بطول السهم و قصره تفاوت هذه الفرق في التزام كل من النقل و الإثبات أو العقل و التنزيه . فمثلا الزيدية هم أقرب إلى طريقة السلف بين الفرق الآخرة بأحكام العقل و التنزيه و أقلها إيغالا في ذلك ، بينما يمثل الإسماعيلية أكثر الفرق التزاما للعقل و إيغالاً للتفلسف في حقيقة أمرهم حتى ليذهبون إلى حد النفي و التعطيل و إن كانوا يسترون ذلك بغطاء الباطن و التأويل . و من جهة أخرى فإن أقرب الناس في رأينا لطريقة السلف من أهل الإثبات و النقل ممن يطلق عليهم أحيانا "أهل السنة والجماعة" هم الماتريدية و هم يتساوون مع الأشاعرة في الأخذ بالنقل والإثبات ثم تتدرج الفرق الأخرى في ذلك حتى أبعدهم من موقف السلف، وهم الحشوية الذين هم في الوقت نفسه أكثرهم التزاما بالنقل و الإثبات :



على أننا سنكتفي بذكرأهم أصول كل فرقة بقدر ما يميزها عن غيرها ، مع لمحة عن تطورها خلال هذه الفترة ، و قد يتضمن ذلك ذكر بعض رجالها ، و أشهر مؤلفاتهم أو أقوالهم دون دخول في التفاصيل التي لا يسمح لها المقام .

و سنبدأ بمجموعة اليمين بادئين بالحشوية ، ثم نثنى بالمجموعة الأخر

بادئين بالفرق التي تمثل نقيض الحشو و الإثبات و تغلو في التنزيه و تبعد عن النص و هي : « الإسماعيلية » . و ربما كان من الخير أن نقدم لذلك بأسطر قليلة عن الموقف السلفي الذي هو الأصل و المقياس لكل هذه الاتجاهات كما أشرنا ، و هو يتسم من حيث المنهج بما يلي :

١ ـ التوسط بين العقل و النقل دون إغفال لأى منهما على حساب الآخر ، و لكنه ليس وسطا حسابيا أو هندسيا ، إذ هو يعطى الكلمة العليا للوحي باعتبار أن العقيدة الدينية ليست مجرد ميتافيزيقا فلسفية ، بل هي أحكام شرعية ملزمة للمكلف ، و لذا فمرجعها الأخير هو الوحي ، و لكن هذا لا يعني إغفال العقل إذ النصوص تتضمن أيضا الحجج العقلية و هي لا تتناقض معها على أية حال .

٢ ـ عدم الإسراف في التأويل إلا بقدر ما توجبه قواعد اللغة و استعمالات الشرع ، و لكن مع نفي المعاني المستلزمة للتشبيه و الكيفيات الحسية ، أى أنه إثبات بلا تشبيه و تنزيه بلا تعطيل .

٣ ـ قبول الأدلة النقلية الصحيحة : و أولها الأدلة القرآنية ، ثم الأدلة التي أساسها الإجماع ، ثم الأحاديث المتواترة ، ثم الأحاديث الآحادية المقبولة سواء كانت صحيحة أو حسنة ، و التشدد في رفض الضعيف و الموضوع منها ، حماية للعقيدة و اتباعا للدليل متى أثبت النقد العلمي صحته .

٤ ـ العمل على التزام الشريعة بكاملها ، مع الحرص على عدم رفع الفروع العملية إلى مستوى الأصول الاعتقادية .

و هذا الموقف قد يسمى أحيانا بالمذهب السلفي ، و لكنا نؤثر ألا ننسبه لفرقة أو مذهب مخصوص ، فالجميع يدعونه مهما كانت أصولهم تخالفه ، و من الخير أن يظل موقفا مفتوحا لكل فرد أو فريق في كل عصر يلتزم بأصول هذا المنهج و روحه ، فنتبع الاتجاهات الجديدة منه دون تخصيص لا ضرورة له بفئة معينة أو وقت معين .

فإن كان من الضروري ذكر بعض من مثلوا هذا الموقف القرآني المتسم بالوسطية و التوازن ، الجامع للصحة الشرعية و الدقة العقلية ؛ فهم في نظرنا ، علماء الصحابة و التابعين و تابعيهم في القرون الثلاثة الأولى ، و خاصة الأئمة المجتهدون المؤسسون للمذاهب الفقهية المعروفة لدى أهل السنة ، و كذا أئمة آل البيت الأطهار ، و من سلك نهجهم في قصد ، و إخلاص ، دون تفريط أو إفراط ، من طوائف المحدثين و الفقهاء و المتكلمين ، و سائر العلماء في كل جيل و قبيل ، و بالله التوفيق .
و الآن سوف نعرض بإيجاز لمواقف هذه الطوائف العشر ، على النحو الذي وصفنا آنفا .

١ ـ الحشوية :

من الصعب الحديث عن الحشوية كفرقة معينة ، و إنما هم فئات مختلفة تجمعها روح واحدة تتسم بالتعصب للنصوص و الفهم الحرفي لها . فالحشو اتجاه عام و منهج في التفكير يدعو أصحابه إلى قبول الأفكار و الأخبار الشائعة ، و خاصة تلك المنسوبة إلى مصدر يحظى بالاحترام و الثقة ، دون تمحيص أو نقد كاف لمحتواها أو للطريق الذي وردت منه ، و قد يتحدث البعض عن الحشوية كفرقة و مقصودهم كل من تبع المنهج المذكور في أمور العقيدة ؛ يقول ابن رشد مثلا : « أما الفرقة الحشوية فإنهم قالوا : إن طريق معرفة وجود الله تعالى هو السمع لا العقل ؛ أعني أن الإيمان بوجوده الذي كلف الناس التصديق به يكفي فيه أن يتلقى من صاحب الشرع و يؤمن به إيمانا كما تتلقى منه أحوال المعاد ، و غير ذلك مما لا مدخل للعقل فيه ، و هذه الفرقة الضالة الظاهر من أمرها أنها مقصرة عن مقصود الشارع في الطريق التي نصبها للجميع مفضية إلى معرفة وجود الله تعالى .. و ذلك أنه يظهر من غير ما آية من كتاب

الله ـ تعالى ـ أنه دعا الناس إلى التصديق بوجود الباري سبحانه بأدلة عقلية منصوص عليها » (١).

و يمكن أن نستخلص عناصر الموقف الحشوي ـ كما يفهم من النص السابق و غيره ـ على النحو التالي :

١ ـ الاعتماد على النص وحده طريقا إلى المعرفة الاعتقادية خاصة و الدينية بصفة عامة و رفض العقل و أدلته .

٢ ـ سوء الفهم للنصوص الدينية نفسها ؛ حيث إن هذه النصوص ـ كما سبق بيانه وكما يشير ابن رشد في نصه الآنف الذكر ـ تعتد بالعقل، و تتضمن براهين عقلية لإثبات العقائد الدينية الواجب اعتناقها ، و لا تكتفي بتقرير هذه العقائد عارية عن البرهنة و الاستدلال .

٣ ـ النزوع إلى الفهم الحرفي لتلك النصوص مما يؤدي إلى التجسيم و التشبيه أي نسبة صفات المخلوقات و الأشياء المادية الجسمية إلى الله سبحانه .

و ينبغي فيما يتعلق بهذا العنصر الأخير أن نذكر أن اتجاه التجسيم و التشبيه غير مقصور على « الحشو » أو القبول الساذج للنصوص المنقولة دون نقد علمي ، أو الفهم الحرفي لها دون اعتبار لمقتضيات التنزيه التي يوجبها كل من النص و العقل معا « ليس كمثله شئ و هو السميع البصير » (٢) ، فقد ظهر التجسيم والتشبيه أيضا على أسس عقلية كلامية ، و على أسس صوفية كما سنشير فيما بعد .

و لكن يبدو أن روح الحشو هي المجال الخصب لنمو النزعات التشبيهية التي تسئ إلى نقاء العقيدة الإلهية بتصور ذات الله ـ سبحانه ـ و صفاته في ضوء المقاييس الإنسانية و المادية ، أو كما يقول المتكلمون : في ضوء قياس الغائب على الشاهد ، و قد نبه على هذا الارتباط بين

---

(١) ابن رشد : مناهج ١٣٤ .

(٢) الشورى / ٤٢ .

التشبيه و الحشو أحد المتكلمين المحدثين إذ قال : « كان عدة من أحبار اليهود و رهبان النصارى و موابذة المجوس أظهروا الإسلام في عهد الراشدين ، ثم أخذوا بعدهم في بث ما عندهم من الأساطير بين من تروج عليهم ؛ ممن لم يتهذب بالعلم من أعراب الرواة و بسطاء مواليهم ، فتلقفوها منهم و رددها الآخرون بسلامة باطن معتقدين ما في أخباره في جانب الله من التجسيم و التشبيه (١) .

و سواء كانت البذرة الأولى للتشبيه وافدة على البيئة الإسلامية في غضون مؤامرة على عقيدة التوحيد الخالصة ، أو هي وليدة هذه البيئة نفسها نتيجة سوء الفهم لبعض النصوص الإسلامية . فإن الحشو و التشبيه ، و ما ينتهيان إليه من تجسيم و تمثيل ، قد نبتا في صفوف المسلمين و صار لهما ممثلون بين الفرق المختلفة ، فهناك حشوية بين أهل السنة و بين الشيعة يظهرون في عصور مختلفة (٢) ، و هناك حشوية مشبهة تنتمي إلى الحنابلة وإن تبرأ منها محققوا الحنابلة أنفسهم (٣) ، و حشوية بين المحدثين من رواة الحديث ، و بين المشتغلين بالتفسير كمقاتل بن سليمان و الهجيمي و غيرهما (٤) . و حشوية بين أهل التصوف كالسالمية و الحلمانية و من تأثريهما (٥) ، كما ظهرت فرق كلامية تنزع بأسرها إلى التشبيه و التجسيم كالكرامية ، و لعلهم أبرز مثال لهذه النزعة بين المسلمين (٦) ، و ليس هؤلاء جميعا من الحشوية النصيين ، فمنهم فرق و طوائف مسرفة في التأويل و النزعة العقلية .

---

(١) الشيخ محمد زاهد الكوثري في مقدمته لكتاب ابن عساكر « تبيين كذب المفتري » ص/ ١٠

(٢) انظر النشار : نشأة الفكر الفلسفي ، ج ١ ص/٦٠٢ ، ٦٠٣ ، المفيد : أوائل المقالات ص ٩ ، السنهوتي : التشبيه و التنزيه ـ المقدمة ، رسالة خطية بدار العلوم .

(٣) انظر ابن الجوزي : دفع شبه التشبيه ص ٢٧ و ما بعدها ، و ابن حزم : الفصل ج ٢ ص ١٧٧ و ما بعدها .

(٤) انظر الشهرستاني : ملل ١/١٣٩ و ما بعدها .

(٥) انظر النشار : نشأة الفكر ١/٦١٢ ـ ٦١٦ و البغدادي : الفرق ص ٢٤٥ـ ٢٥٠ .

(٦) انظر النشار : ١/٦١٣-٦١٦ و البغدادي : الفرق ٢٠٢ - ٢١٤ ، سهير مختار : التجسيم المقدمة .

و برغم أن أكثر هذه الفئات قد انقرض من الحياة الفكرية الإسلامية فإن نزعة الحشوية ، و ما قد تجره من تشبيه و تجسيم ، لا زالت تظهر من حين لآخر حتى العصور المتأخرة في بعض أطراف العالم الإسلامي (١) .. و مما عرضناه آنفاً يتبين انحراف منهجهم عن المنهج الذي رسمه القرآن الكريم لإثبات العقائد الدينية و الذي يستند إلى كل من العقل و النقل معا، و هي في هذا تمثل التطرف نحو الالتزام الخاطئ بالنصوص و رفض العقل في مجال الاعتقاد .

أما كلمة « الحشوية » نفسها فقد قال البعض إنها مأخوذة من الحشو و الإدخال ، لأن هؤلاء السذج أو المغرضين من الرواة كانوا « يحشون الأحاديث التي لا أصل لها في الأحاديث المروية عن رسول الله ـ صلى الله عليه وسلم ـ أي يدخلونها فيها و ليست منها (٢) » ، و هناك تفسيرات أخرى تاريخية لظهور هذا المصطلح : إذ يعزوه البعض إلى الحسن البصري الذي كان من أجلة التابعين الذين نشروا العلم في البصرة و يلازم مجلسه نبلاء أهل العلم ، و قد حضر مجلسه يوما أناس من رعاع الرواة تكلموا بالسقط عنده فقال : ردوا هؤلاء إلى حشا الحلقة ـ أي وسطها ـ فسموا « الحشوية » . بينما يرده البعض الآخر إلى ما ينتهي إليه رأي هؤلاء القوم ، من القول بأن الله ـ تعالى ـ ذو مكان ، أي أنه سيصبح في حشو العالم أي داخله (٣) .

هذا ، و قد عني مؤرخو الفرق القدماء ، و بعض الدراسات الحديثة (٤) باتجاهات الحشو و التشبيه بين المتكلمين شيعة أو سنة ، و الذي نود أن نشير إليه أخيرا أن بعض فئات المشبهة يبدأ من موقف حشوي أصلا ثم [illegible] إلى استخدام العقل أو بعض المناهج الصوفية لدعم

(١) انظر عبد اللطيف : نصير الدين الطوسي ص ٤٥ ، رسالة خطية بجامعة لندن .

(٢) المفيد : أوائل ص ٩ /

(٣) الكوثري : مقدمته لتبيين ابن عساكر ص ٥ و ما بعدها .

(٤) انظر مثلا سهير مختار : التجسيم عند المسلمين ط القاهرة سنة ١٩٧١م و السنهوتي : التشبيه والتنزيه، رسالة دكتوراه بدارالعلوم، وذوالفقار علي شاه : التشبيه والتنزيه رسالة خطية بالجامعة الإسلامية بإسلام آباد.

آرائـه و تبريرها ، و تمثل هذا بوضوح فرقتا الكراميـة و الساليـة ، وكلامنا هنا قاصر على الموقف الحشوي الأصلي .

٢ ـ الحـنـابـلـة :

و لكن هل هناك ما يدعو للفصل بين الحنابلة و إمامهم أحمد بن حنبل و الحديث عنهم كفئة أو فرقة مستقلة من هذه الفرق العشر ؟ إنني أشعر بأني مطالب ببيان الدافع إلى ذلك في البداية ، و قد يتضمن هذا في الوقت نفسه عرض موقف الفرقة أو إن شئت الفئة التي عرفت بالحنابلة في الوسط الكلامي بوجه عام خلال هذه المرحلة من حياة علم الكلام .

كان أحمد بن حنبل واحدا من علماء السلف الملتزمين في دقة بموقف الكتاب و السنة في العقيدة ، و لم يكن الرجل عدوا للعقل و لا حشويا ، و هو إن كان يجعل المرجع الأخير في أمر الحكم الشرعي ـ عقائديا كان أو عمليا ـ النص الصحيح فإنه لم يكن حرفيا قط في فهمه ، و لا كان يولي بعض النصوص أهمية قد تغطي على ما سواه ، أو تجعل منه قضية لم يشتغل بها السلف في القرون الفاضلة (١) ، أما المنتسبون لاسمه أو مذهبه فإنهم كانوا يتراوحون كما يبدو لدراس علم الكلام بين اتجاهات ثلاث :.

أ ـ اتجاه نزع نحو مزيد من العقل و لو على حساب النقل في مجال التفكير الكلامي ، و دعاه ذلك إلى الاقتراب من المواقف الأشعرية بل إلى تبني بعض الأفكار المنهجية أو الموضوعية الاعتزالية أحيانا ، و يتمثل ذلك في مجموعة مثل ابن عقيل صاحب الفنون و شيـخ حنابلـة بغـداد ، و أبي يعلي صاحب المعتمد و غيره من الكتب ، و ابن الجوزي صاحب المؤلفات العديدة في العقائد و غيرها (٢) ، و كلهم قد لفتوا بمواقفهم المشار إليها نظر زملائهم من شيوخ الحنابلة فيما بعد و خاصة ابن قدامة و ابن

---

(١) انظر ابن تيمية : درء تعارض ١٥٤/٧ ـ ١٥٦ (نشره رشاد سالم) .

(٢) انظر ابن عقيل : الفنون ٣٠/١ و ما بعدها ، و أبو يعلي : المعتمد ٣٥ ، ٤١ ـ ٤٢ ، ابن الجوزي : تلبيس ١٣٥ و ما بعدها .

تيمية (١) اللذين انتقدا مسلكهم ، ولعل أولهم - أعني ابن عقيل - أكثر إيغالا في هذه النزعة حتي رمى بالخروج على أهل السنة و الميل إلى الاعتزال (٢) .

ب - اتجاه زاد نزوعه نحو النص ، و بالغ في التزام بعض الظواهر أحيانا ، كالتشدد في مسألة الجهة و الأينية ، أو في إيلاء بعض الأمور أهمية لم تكن لها من قبل ، كمسألة الحرف و الصوت ، إلى حد الدخول في فتن و معارك كلامية أحيانا و دموية أحيانا أخرى - كما حدث مرارا في بغداد و دمشق و القاهرة - ضد الشيعة أو المعتزلة أو الأشاعرة أو ضد هؤلاء مجتمعين (٣) ، مما قد يخالف مسلك أحمد بن حنبل ، و مما أدى إلى اتهامهم أحيانا بأنهم حشوية متقشفة (٤) يتسترون « بالبلكفة » (٥) . مع أنهم ليسوا بالحشوية و لا بالمجسمة و إن كان في كلام بعضهم ما قد يؤول إلى ذلك (٦) .و قد يبدو أن هذا هو الاتجاه الغالب عليهم خلال الفترة موضوع الحديث ولكن هذا أمر يحتاج إلى فحص أدق ، إذ لولا البحث لما عرف - لنا الآن - موقف أصحاب الاتجاه التنزيهي المشار إليه آنفا ، الذي كادت تغطى عليه شهرة الفرقة بالمحافظة و التشدد .

ج - و فريق اتخذ موقفا وسطا ، و برئ من ميول الفريقين السابقين نحو التطرف أيا كان لونه ، أو قل إنه جمع مزايا كل منهما أعني الميل إلى الاحتكام إلى النص في النهاية أو الصدور عنه في البداية ، دون إهمال لدور العقل في كلتا الحالتين ، و موقفهم في نظري هو التمثيل

---

(١) انظر ابن تيمية : درء تعارض (خ) ٤/ل ٢٠٨ ، ابن قدامة : تحريم النظر ص ٨ و ما بعدها .

(٢) السابقين .

(٣) انظر ابن عساكر : تبيين ٤ و ما بعدها ، البيهقي : الأسماء و الصفات / المقدمة ، العز بن عبد السلام : إيضاح الكلام ٢ - ١٣ .

(٤) النسفي : بحر الكلام ٥ و التمهيد له أيضا ل ٢ أ .

(٥) انظر ابن رشد : مناهج الأدلة ١٧١ ، الحصني : دفع شبه ١٦ و ما بعدها .

(٦) انظر الذهبي : بيان زغل العلم ٢١ - ٢٣ .

الحقيقي لموقف الإمام أحمد و جماعته من السلف ، ولو من حيث الروح العام ، وإن زادت نسبة الاعتماد على العقل أو النقل لديهم نظرا لطبيعة التطورات الثقافية ، و خير من يمثل هذا الروح ، في مدى علمي ، هو ابن تيمية ـ و قد ذكرته لإيضاح الفكرة و إن كان ينتمي لمرحلة زمنية لاحقة ـ و من قبله ابن قدامة شيخهم في دمشق ، و من قبله ابن الزاغوني والتميميون و غيرهم (١) .

لهذا آثرت الكلام على الحنابلة أو النظر إليهم كطائفة مستقلة بموقفها العام و آرائها التفصيلية في خريطة التفكير الإسلامي العقائدي ، و لا عجب في ذلك فقد وجدنا من الخير أيضاً ، أو هكذا اقتضت ضرورة الوصف الموضوعي ، الفصل بين الماتريدية و أبي حنيفة ، مع أنهم أتباعه في الفقه و يحاولون تمثيله في العقيدة ، و بين الأشاعرة و الشافعي مع أن أكثرهم شافعية ، و بين طوائف الشيعة و أئمة آل البيت مع انتساب الجميع إليهم بالحق أو بالباطل .

و لعل أجل مهمة قام بها الحنابلة ، على اختلاف اتجاهاتهم - و معهم الظاهرية و طوائف المحدثين ـ في نطاق الفكر الإسلامي هي مقاومة النزعات الباطنية الغالية ـ شيعية و صوفية ـ التي كادت تؤثر على العقيدة الناصعة البسيطة التي جاء بها القرآن ، مما ساعد على دعم أصالة هذا الفكر و ارتباطه بمنابعه الأولي . و لا يملك المؤرخ العقلي أن يهمل الإشارة هنا أيضاً إلى أن كثيرا من محاولات الإحياء و التجديد قد نبعت من قلب هذا المذهب المحافظ العتيد ، و لعل الفصول التالية تسمح برصد شئ منها إن شاء الله .

٣ ـ الظاهرية :

نشأت المدرسة الظاهرية في المشرق على يد الفقيه البغدادي داود بن علي (ولد سنة ٢٠٢ هـ (٢)) و بلغت أوجها بالمغرب على يد ابن حزم

(١) انظر ابن الجوزي دفع شبه ٢٦ ، وما بعدها ، و ابن قدامة : اللمعة ٣ و ما بعدها .
(٢) انظر سيرته و آراءه في السبكي : طبقات ٢/ ٢٨٤ و ما بعدها .

المفكر الأندلسي الشهير المتوفى عام ٤٥٦هـ ، و هي تمثل مع الحنابلة النزعة النصية ، أوهم متكلمة أهل الحديث بينما يعتبر الأشاعرة والماتريدية متكلمة أهل الرأى بين المنتمين إلى السنة ، و الجميع يطلق أحيانا عليهم لقب «أهل السنة » في مواجهة المعتزلة و الخوارج و الشيعة .

و تعتبر الظاهرية ـ كمذهب في العقيدة و الفقه ـ هي المقابل التام للنزعة الباطنية التي سادت عند الشيعة و خاصة الإسماعيلية ، و ظهر لون منها عند بعض صوفية أهل السنة ، كما أنها تعادي أيضاً الإسراف في استخدام الرأى و العقل في أمور الشرع ، و تنكر « القياس » في التفكير الديني . و لكن من الخطأ أن يظن أنها حشوية تعادي العقل و تصادره ؛ وبرغم أنها قد تبدو برفضها « القياس » أدنى إلى النص من الحنابلة فإن النزعة العقلية عند الظاهرية ـ كما يمثلها ابن حزم ـ أوضح منها لدى بعض الحنابلة .

و قد قام على المدرسة بعد داود طائفة من العلماء (١) منهم ابنه محمد ، و كان شاعرا أديبا أيضاً و لكتابه « الزهرة » شهرة ذائعة في مجال من الأدب لا ينازعه فيه إلا كتاب آخر لابن حزم (٢) ، الذي بلغت على يديه تلك المدرسة نضجها و اكتمالها ، و سنعتمد عليه في تصوير آرائها ، وموقفها الكلامي الذي ما زال يمارس لونا من التأثير في أوساط الفكر الإسلامي ، رغم توقف المدرسة نفسها ، بفضل الشخصية الطاغية لابن حزم و مؤلفاته البارعة :

١ ـ ألف ابن حزم رسالة ضمنها فيما بعد كتابه « الفصل » ضد النزعة المسرفة في التأويل العقلي لدى المعتزلة ، و من تأثر بهم من الأشاعرة و غيرهم ، و ضد النزعة الباطنية عند الشيعة و من تأثر بهم أيضا

---

(١) انظر في ذلك بحث الدكتور فروخ عن المدرسة الظاهرية في تاريخ الفلسفة الإسلامية (بالإنجليزية) ٤٧٦/١ ، و ما بعدها .

(٢) السابق ، و انظر د. مكي : طوق الحمامة ـ المقدمة ، و جوزيف بل : نظرية الحب عند متأخري الحنابلة (بالإنجليزية) ـ المقدمة .

غير أنه يخص أهل الباطن بنقد أشد لمناقضتهم التامة لمنهجه ، يقول في (الفصل) (١) : « إن دين اللّه تعالى ظاهر لا باطن فيه ، و جهر لا سر تحته ، كله برهان لا مسامحة فيه .. و ما كان عنده ـ عليه السلام ـ سرّ ولا رمز و لا باطن غير ما دعا الناسَ كلّهم إليه ... » .

٢ ـ من النص السابق يتبين لنا أن ابن حزم لا يرفض العقل تماما ولكنه يرفض فقط استمداد حكم شرعي من استحسان العقل وحده ، أما استخدام العقل في فهم النص ، أو دعم الحكم المأخوذ من النص بدليل عقلي ، يضاف إلى دليل النص فلا شئ فيه ، بل هو الواجب ؛ إذ « دين اللّه كله برهان لا مسامحة فيه » ، و هو قد سبق الغزالي في إباحة دراسة المنطق ، و الدعوة إلى استعماله في الدين و غيره ، بل اتخذ موقفا معتدلاً من الفلسفة لعله أثر في ابن رشد (٢) فيما بعد ، و هذه الحقائق قد تغير كثيرا من الصورة الشائعة عن ابن حزم وسائر الظاهرية .

٣ ـ ليس ابن حزم مشبها و لا حشويا في العقيدة ، بل هو ملتزم لنصوص الكتاب و السنة على نحو قريب من السلف ، و هو يناقش المشبهة والمجسمة قائلاً : « إن ادعاءهم أنه لا يوجد في العالم إلا جسم أو عرض، و كلاهما يقتضي بطبيعته وجودَ محدث له . فبالضرورة نعلم أنه لو كان محدثهما جسما أو عرضا لكان يقتضي فاعلاً فعله و لا بدّ ، فوجب بالضرورة أن فاعل الجسم و العرض ليس جسما و لا عرضا . و هذا برهان يضطر إليه كل ذي حس بضرورة العقل (٣) » و هذا أيضاً يكشف عن موقفه من العقل و استخدامه إياه في أمور الدين ، فضلاً عن بيانه لموقفه من الحشو و التشبيه .

٤ ـ و ابن حزم يعتز بأنه من أهل السنة (٤) ، و لكنه يرفض فهم

---

(١) الفصل ١١١/٢ .
(٢) الفصل ١٥/٢ ، وانظر عبد اللطيف : نصير الدين الطوسي (بالإنجليزية) ٩٤ ـ ١٠٧ .
(٣) الفصل ١١٧/٢ .
(٤) السابق ١٢٥/٢ .

آية الاستواء (الرحمن على العرش استوى) (١) على معنى الاستيلاء الذي قال به المعتزلة ، أو الاعتدال و نفي الاعوجاج كما قال به غيرهم من الكلابية ، فلا مبرر له من لغة أو نص آخر فهو دعوى بلا برهان ، و لكن لا ينبغي فهمه أيضاً بما يستلزم المكانية أو الاستقرار في المكان الذي هو شأن الجسم ، و قد بطل أنه تعالى جسم ، و إذن فمقالة الحشوية أيضاً باطلة ؛ يقول ابن حزم :« و القول الرابع في معنى الاستواء هو أن معنى قوله ـ تعالى ـ (على العرش استوى) أنه فعله في العرش و هو انتهاء خلقه إليه فليس بعد العرش شئ ، و يبين ذلك أن رسول الله ـ صلى الله عليه وسلم ـ ذكر الجنات و قال : فاسئلوا الله الفردوس الأعلى ؛ فإنه وسط الجنة و أعلى الجنة ، و فوق ذلك عرش الرحمن ، فصح أنه ليس وراء العرش خلق » (٢) .

٥ ـ و ابن حزم يثبت الأسماء الحسنى و يصفه تعالى بما وصف به نفسه . أما القول بصفات معينة سبعة أو ثمانية أو أكثر أو أقل مما اصطلحت عليه بعض الفرق الكلامية من معتزلة أو أشاعرة أو ماتريدية فهو لا يقرها ؛ إذ لا يجد عليها دليلا من كتاب أو حديثا يثبتها عن رسول الله صلى الله عليه وسلم « و أما إطلاق لفظ الصفات لله ـ تعالى عز و جل ـ فمحال لا يجوز ؛ لأن الله ـ تعالى ـ لم ينص قط في كلامه المنزل على لفظة الصفات و لا على لفظة الصفة ، و لا حُفظ عن النبي ـ صلى الله عليه وسلم ـ بأن لله ـ تعالى ـ صفة أو صفات ، نعم و لا جاء قط ذلك عن أحد من الصحابة ـ رضي الله عنهم ـ فلا يجوز القول بلفظ الصفات و لا اعتقاده بل هي بدعة منكرة ... » (٣) ، ثم هو يرد اختراع فكرة الصفات إلى المعتزلة و هشام بن الحكم ثم قلدهم آخرون من المتكلمين مخالفين بذلك موقف السلف الصالح « .. و إن الحق في الدين ما جاء عن

(١) سورة طه ، آية ٥
(٢) الفصل ٢/١٢٣ ـ ١٢٥
(٣) السابق ١٢٥

الله ـ تعالى ـ نصا ، أو عن رسوله ـ صلى الله عليه وسلم ـ كذلك ، أوصح إجماع الأمة كلها عليه ، و ما عدا هذا فضلال (١) » « و المتشابه من القرآن هو الذي لا يعلم تأويله إلا الله وحده لا شريك له ، و لا يحل لأحد طلب تأويله ... » (٢) .

٦ ـ و هو ينكر العدل بمفهومه الاعتزالي ، و يؤكد عدل الله الخالق لكل شئ سواه بدا لنا خيرا أو شرا ، و يؤكد شمول القدرة الإلهية و يهاجم بقوة كلا من النظام و أبى الهذيل من شيوخ المعتزلة (٣) . و هو إن كان يرفض الجبر أو الكسب المنسوب إلى الأشعري فإنه كذلك يرفض رأى المعتزلة و تفسيرهم للاستطاعة القابلة للضدين السابقة للفعل و المصاحبة له و التي هي في النهاية نفس المستطيع ، و يقرر بأن للاستطاعة ـ التي هي عنده صحة الجوارح مع ارتفاع الموانع ـ دخلاً في الفعل ، و لكن الفعل الإنساني يتحقق بالتوفيق الإلهي «... إن القوة التي ترد عن الله ـ تعالى ـ على العبد يفعل بها الخير تسمى بالإجماع توفيقا .. و القوة التي ترد من الله تعالى على العبد يفعل بها الشرّ تسمى بالإجماع خذلانا ، و القوة التي ترد من الله تعالى على العبد فيفعل بها ما ليس طاعة و لا معصية تسمى عونا أو قوة أو حولا ، و تبين من صحة هذا صحةُ قول المسلمين لا حول و لا قوة إلا بالله (٤) » ؛ فهو هنا يعود إلى قريب من موقف الأشاعرة .

٧ ـ و في الإمامة يتخذ ابن حزم موقفا متميزا إذ يقرر بوضوح أن النبي ـ صلى الله عليه وسلم ـ نص على إمامة أبي بكر بعده نصا صريحا و يؤكد أنه أفضل الصحابة بعد النبي ـ صلى الله عليه وسلم ـ و ينكر الوصية الشيعية تماما : « لم يكن لرسول الله ـ صلى الله عليه وسلم ـ

(١) السابق ١٢١ .
(٢) ابن حزم : خلاصة ٦٨ .
(٣) الفصل ١١٣/٤ و ما بعدها .
(٤) نفسه ٣٠/٣ .

وصي قط لا علي ولا غيره ، و كان أبوبكر خليفتّه على أمته » (١) و هو يرد أصل التشيع إلى رغبة بعض الفرس في الانتقام لدولتهم و مجدهم الضائع بفتح الإسلام لبلادهم : « .. و راموا كيد الإسلام بالمحاربة في أوقات شتى ففي كل ذلك يظهر الله سبحانه الحقّ .. ؛ فأظهر قوم منهم الإسلام و استمالوا أهل التشيع بإظهار محبة أهل بيت رسول الله .. ثم سلكوا بهم مسالك شتى حتى أخرجوهم من الإسلام (٢) » . و أيا ما كان القول في آرائه و اتجاهاته الكلامية فإنه كما قال عن نفسه حقا (.. أنا أتبع الحق و أجتهد و لا أتقيد بمذهب) (٣) . و لعل فيما قدمناه من آراء هذا المفكر الفحل تصويرا لموقف الظاهرية الكلامي - بوجه عام - بعد نضجة و استقراره .

٤ - الأشاعرة :

انبثق المذهب الاعتزالي من حلقة الحسن البصري السلفية مؤكدا منذ البداية دور العقل في مقابلة النص من حيث المنهج ، و مؤثرا التنزيه و الوحدانية و لو على حساب صفات الكمال الأخرى في الجانب الإلهي ، ومتشبثا بفكرة الحرية و الاستقلال بالنسبة للجانب الإنساني الإلهي ، تطبيقا لتصورهم للعدل الإلهي . و قد طغى لديهم الاتجاه العقلي المسرف نحو التنزيه و التجريد ، و ضعفت بالتدريج النزعة العملية القائمة على مبدأ الأمر بالمعروف و النهي عن المنكر ، و انشغل القوم بنظريات كلامية دقيقة متفاوتة القيمة كنظريات « الجوهر الفرد » (٤) ، و « التكليف » (٥) و «المعدوم » و « التولد » (٦) و غيرها ، و كان الخطأ القاتل بالنسبة للمعتزلة هو استخدامهم للسلطة العباسية في إلزام خصومهم بآرائهم ، في

(١) ابن حزم : خلاصة ص ٧١ .
(٢) الفصل ١١٥/٢ .
(٣) زكريا إبراهيم : ابن حزم الأندلسي ص ١٨٧ .
(٤) انظر الخياط : الانتصار ص ٢٠ وما بعدها وابن متّويه : التذكرة ص ٣٤ وما بعدها .
(٥) انظر العثمان : نظرية التكليف - المقدمة .
(٦) انظر عبد الجبار : المغني الجزء ٥ المقدمة .

حلقات السياط و التعذيب بدلا من حلقات الحوار و الجدل .

و قد انبثق المذهب الأشعري بدوره من دوائر المعتزلة و لما يمض على فتنة خلق القرآن ـ التي عذب فيها أحمد بن حنبل ـ طويل زمان ، و لكن الفكر الاعتزالي كان فيما يبدو قد راهق شيخوخته وأعطى أكثر ما عنده ، فجاء أبو الحسن في أواخر القرن الثالث يعلن الرجوع عن الاعتزال إلى «قول أهل الحق و السنة » و إلى ما« كان يقول به أبو عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل ـ نضر الله وجهه و رفع درجته و أجزل مثوبته » (١) ، واختار خطا ينزع إلى الاعتدال و التوسط في مجال المعرفة بين الوحي و العقل ، و في الإلهيات بين التشبيه و التنزيه ، و في الإنسانيات بين الجبر و التفويض ، و لكن يبدو أنه ـ كما يقول بعض نقاده (٢) ـ لم يبلغ هذا الوسط تماما ، بل تراوح بين الميل إلى مزيد من الالتزام بالنص أول الأمر ـ كما يتبين من « الإبانة » ، و النزوع إلى شئ من التأويل العقلي كما قد يفهم من «اللمع » .

أ ـ فهو يثبت الصفات الإلهية القديمة القائمة بالذات و يؤكد أنها ليست عين الذات ـ إذ هي مغايرة لها في المعني و الدلالة ـ و لا غيرها ، أي لا انفكاك بينهما ، و لكنه يعود ـ كما يروي بعض أتباعه (٣) ـ في صفة الكلام و يفرق بين الكلام النفسي القائم بالذات و يقول بقدمه و العبارات و الألفاظ الدالة عليه و المنزّلة على الأنبياء و هي في نظره حادثة ، و هذا إن صح قريب من موقف المعتزلة .

ب ـ و هو في أفعال الإنسان يحاول التوسط فيقول « بالكسب » أى أن أفعال الإنسان لله خلقا وإبداعا وللإنسان كسبا ووقوعا عند قدرته ، و هذه القدرة الإنسانية مخلوقة لله ـ تعالى ـ مصاحبة للفعل و يحسها

---

(١) الأشعري : إبانة ٢٠ .

(٢) ابن تيمية : الرسالة المدنية ١١ ـ ٥١٢ جرلد تسيهر : العقيدة و الشريعة ١٢١ ـ ١٢٢، غرابة : الأشعري ١٢٧ ـ ١٤١ .

(٣) انظر غرابة : الأشعري ١٢٠ .

كل إنسان من نفسه في أفعاله الاختيارية ، و لكنه يعود فيقرر أنه لا أثر لهذه القدرة المخلوقة في إيجاد الفعل لأن الله ـ تعالى ـ هو المنفرد بالخلق و التأثير في العالم ، و هذا رجوع إلى ما يشبه الجبر ، و إن لم يكن جبرا خالصا ـ كما يعترف بعض الأشاعرة (١) .

ج ـ و أما التوسط المنهجي بين العقل و النقل فربما تحقق إلى حد ما في العهد الأول من حياة هذه الفرقة ، و لكنه لم يلبث أن مال إلى العقل على حساب النقل كما هو الحال عند المعتزلة ، كما سيتضح عند الكلام عن مناهج المتكلمين فيما بعد .

و هنا نذكر في إيجاز أن المذهب الأشعري قد مرّ ـ في الفترة التي نتحدث عنها الآن ـ بعهدين :

أ ـ الأول يبدأ بمؤسسه و ينتهي بالشيخ الباقلاني (ت ٤٠٣هـ) صاحب « التمهيد » و غيره من الكتب ، و يتخذ المذهب فيه موقفا قريبا من السلف و يعادي الفلسفة و الاعتزال ، وقد أكد هذا العهد السمت المعتدل للأشعرية ، مما أعطاها قبولا في الأوساط المختلفة بين المتكلمين و الصوفية و المحدثين (٢) .

ب ـ العهد الثاني يبدأ بعد ذلك ، ربما بابن فورك الأصفهاني صاحب « التأويل » (ت ٤٠٦هـ) و ينتهي بالشهرستاني صاحب « نهاية الإقدام » و « الملل » (ت ٥٤٨هـ) و من أعلامه الجويني و تلميذه الغزالي ، و فيه نزع المذهب إلى الإسراف في التأويل و تبنى المناهج الاعتزالية ، و القبول ببعض الأفكار الفلسفية و خاصة المنطقية ، مما كان تمهيدا للتطور الذي لحق بالمذهب بعد ذلك حتى كاد يتلحم بالاعتزال .

و أياً ما كان الأمر فقد انتشر المذهب الأشعري في شرق العالم

---

(١) السابق : ١١١ ـ ١١٧ ، عبد اللطيف : غاية المرام ١٥٠ .

(٢) انظر ابن عساكر : تبيين ١٠٨ ـ ٢٣٢ ، جولد تسيهر : العقيدة و الشريعة ١٧١ و ما بعدها .

الإسلامي و غربه في هذه الفترة ؛ لأسباب ترجع إلى طبيعته المعتدلة و لو نسبيا ، و إلى ظروف سياسية أوضحها المقريزي في « الخطط » (١) و أهمها رعاية السلاجقة له في الشرق والمرابطين في المغرب و الأيوبيين في مصر . و لا يزال المذهب الأشعري ـ مع رفيقه الماتريدي ـ صاحب الهيمنة على الأوساط الكلامية في الجامعات الدينية السنية في مختلف أنحاء العالم الإسلامي ، لولا منافسة الأفكار التي يشيعها أتباع ابن تيمية . .

٥ ـ الماتريدية :

و هم يشكلون مع الأشاعرة الجناح الكلامي لأهل السنة ، بينما غلبت الروح النصية إلى حد ما على الحنابلة و الظاهرية الذين كانوا أقرب إلى روح المحدثين و الفقهاء ، كما كان المعتدلون منهم أكثر تمثيلا لموقف السلف في مسائل العقيدة .

و الماتريدية هم أتباع أبي منصور الماتريدي (ت٣٣٣ هـ) الذي كان بدوره تابعا للإمام أبي حنيفة و مذهبه في العقيدة و الفقه جميعا ، ثم حاول عرض آراء الإمام في العقيدة بلغة متكلمي عصره فجاء مذهبه قريبا من مذهب الأشعري حتي إن القدماء ليعدون مسائل الخلاف بين المذهبين فيحصرونها في بضع عشرة مسألة (٢) ، و من أبرز هذه الخلافات أو الفروق :

أ ـ أنهم في المسائل الإلهية يؤكدون قدم الصفات الإلهية ، و يعارضون المعتزلة في القول بحدوث صفات الفعل التي يعدون منها : الإرادة و الكلام ، كما يختلفون مع الأشاعرة في ميلهم إلى القول بحدوث الصفات الفعلية ، باعتبارها مجرد تعلقات للقدرة ، و يقرر الماتريدية أن

---

(١) انظر المقريزي : خطط ١٨٥/٤ ، و جولد تسيهر أيضا : العقيدة ١٢١ ـ ١٣٣ و البياضي : إشارات ٢٣ .

(٢) انظر البياضي : إشارات ٢٢ ، ٥٣ ، المقريزي : خطط ١٨٩/٤ .

كل الصفات السبعة قديمة و يضيفون إليها صفة التكوين و هي عندهم غير القدرة و تعلقاتها ، و هي المعنى الذي يصحح صدور الأثر عن المكون و هو الله ، فلا بدّ أن تكون قديمة و إلا كان الله محلا للحوادث (١) . أما في مسألة الكلام فيبدو أنهم أخذوا بالتفرقة بين الكلام النفسي و اللفظي مثل الأشاعرة (٢) .

ب - يتخذ الماتريدية موقفا وسطا فيما يتعلق بالحرية الإنسانية فرغم أنهم لا يقولون باستقلال القدرة الإنسانية بالإيجاد كالمعتزلة ، لا يقولون أيضا بالكسب الأشعري الذي يعترف بقدرة إنسانية مصاحبة للفعل لا دخل لها في التأثير في إيجاده ، بل يقولون بقدرة إنسانية سابقة على الفعل صالحة للفعل و الترك و لها أثر في إيجاد الفعل غير أنها لا تستقل بالإيجاد (٣) ، فالله هو الخالق المكون لكل شئ .

ج - و أخيرا فإن الماتريدية يذهبون في التحسين و التقبيح إلى مدى أبعد مما ذهب إليه الأشاعرة : فيقولون بأن الحسن و القبح ذاتي في الأشياء و يمكن للعقل إدراكهما ، و لكن لا يوافقون المعتزلة في الوقت نفسه في قولهم بأن الإنسان مكلف قبل ورود الشرع و أن العقل يحكم و يوجب و يحرم (٤) .

و يرى بعض العلماء أن مواقف الماتريدية التي أوردنا نماذج لها هي أكثر تمثيلا لمواقف السلف و للروح الأصيل في الفكر الإسلامي من الأشاعرة (٥) . و أيًا ما كان الأمر فقد تقاسمت هاتان الطائفتان الهيمنة على الفكر الكلامي السنّي و إن نازعهما الحنابلة ذلك حتى العصر الحديث ، و لكن الماتريدية ذاعت و سيطرت - بحكم ظهورها فيما

(١) انظر البياضي : إشارات ٢٢٣ و ما بعدها .
(٢) السابق ١٣٨ - ١٤٥ ، ابن الهمام : المسايرة ص ٨١ و ما بعدها .
(٣) انظر البياضي : إشارات ٢٥٢ - ٢٩. و ابن الهمام : المسايرة ١/٢ - ٣٥ .
(٤) انظر عبد اللطيف : غاية المرام ٢٥. ، غرابة : الأشعري ١٩٤ ، ابن الهمام : المسايرة ٣٥ و ما بعدها .
(٥) قاسم : مقدمة مناهج الأدلة ١٠. و ما بعدها .

وراء النهر و انتسابها إلى أبي حنيفة ـ على الجنس التركي المتمسك بمذهب « الإمام الأعظم » و سائر الأوساط الحنفية في أفغانستان و شبه القارة الهندية . و يمكن أن نميز في تاريخ هذه المدرسة عهدين بارزين :

أولاهما : الفترة التي نشأ فيها المذهب و نما و ازدهر في آسيا الوسطى على يد مؤسسه و من بعده من علماء ما وراء النهر ، وتستغرق المرحلة الثانية من علم الكلام و أوائل الثالثة ، يمثلها إنتاج الماتريدي نفسه ككتاب « التوحيد » و كتاب « تأويلات أهل السنة » و غيرهما ، و كتب النسفيين أبي المعين صاحب « بحر الكلام » و « التبصرة » و غيرهما ، ونجم الدين صاحب « العقائد النسفية » و غيرهما .

و الثانية : هي الفترة التي انتقلت فيهما رعاية المذهب إلى علماء الترك في آسيا الصغرى ، و إن ظل السابقون يشاركون أيضا في شرحه و تطويره ، و هناك إنتاج لرجال هذه الفترة التي تمتد حتى وقتنا الحاضر ـ أمثال خضر بك و طاش كبري زاده و الحصني و البياضي و غيرهم من السابقين حتى الكوثري و مصطفى صبري في المعاصرين ، و هي فترة تحتاج إلى عناية خاصة ، بل إن تاريخ المذهب الماتريدي كله بحاجة ملحة إلى مزيد عناية من المشتغلين بالدراسات الكلامية ، بجانب ما تيسر له في النصف الأخير من القرن الحالي من عناية مشكورة ، و الحمد لله .

٦ ـ الإسماعيلية

أ ـ نبذة تاريخية :

هي إحدى فرق الشيعة تنتمي إلى إسماعيل بن جعفر الصادق أحد الأئمة من آل البيت ، و يحتاج الحديث عنها إلى تمهيد موجز يبين ظروف انشعاب أبرز فرق الشيعة و هي الزيدية و الإثنا عشرية و الإسماعيلية ، و إن كانت هناك فرق أخرى كالغلاة ـ بمختلف شعبهم ـ الذين ارتفعوا بمكانة أئمتهم إلى مستوى الألوهية أو ما يقاربها ، و الكيسانية التي

انقرضت أو أسلمت تراثها في الخلافة إلى العباسيين أو غيرهم .

و هذه الفرق الشيعية الثلاث الباقية إلى يومنا هذا تنتهي جميعا إلى علي ـ كرم الله وجهه ـ فتراه أجدر بالإمامة بعد النبي ـ صلى الله عليه و سلم ـ مباشرة ، و تعتقد أنه ـ صلى الله عليه وسلم ـ نص عليه قبل موته بشخصه أو بوصفه ، و أن ابنيه ـ الحسن و الحسين ـ إمامان بعده ، فلما قتل الحسين مال ابنه « علي زين العابدين » بأتباعه و شيعته الموالين لآل البيت إلى منزع سلمي ، يؤثر التربية و التعليم و الإرشاد على الثورة و الخروج و طلب السلطة (١) و إليه يرجع الفضل في الحد من المآسي التي كانت تنجم عن ثورات فجة يخمدها حكام طغاة ، و قد ورث نزعته هذه ابنه محمد الباقر الذي هو الإمام الخامس بعده في نظر الإمامية ، و هذه الكلمة « الإمامية » مصطلح يضم بين جناحيه كلاً من الإثناعشرية و الإسماعيلية التي ستنفصل بعد موت الصادق ـ سادس الأئمة ـ عن الإثناعشرية أتباع ابنه الكاظم و أبنائه ، حتى آخرهم الإمام الثاني عشر الغائب المنتظر ظهوره ليملأ الأرض عدلاً كما ملئت جوراً .

و لكن « زيد بن علي » خالف أخاه الباقر و خرج ثائرا سنة ١٢٣هـ مطالباً بالإمامة حتى قتل سنة ١٢٥هـ و تبعته الفرقة « الزيدية » الذين سنتحدث عنهم فيما بعد ، و هم و إن عدوا في الشيعة لا يدخلون في «الإمامية» لاعترافهم بإمامة الراشدين و لعدم قولهم بخصائص الأئمة من معجزات و حق في التشريع وعصمة و علم بالغيب و نحوها .

أما الباقر و أتباعه فاستمروا على طريقهم السلمية التي زكاها و نظمها ابنه الصادق ، الذي قيل إنه أوصى بالإمامة أول الأمر لابنه إسماعيل ـ الذي مات في حياة أبيه ـ ثم لابنه الكاظم من بعده ، فتمسك الموالون لإسماعيل بإمامته بعد الصادق و قالوا إن الإمامة لا ترجع

---

(١) انظر الشوشتري : مجالس ص ٣٥١ و ما بعدها ، عبد الحليم محمود : زين العابدين ـ المقدمة .

القهقري ، و أنها لا بد أن تستمر في أعقاب إسماعيل ، و منهم من زعم أن الصادق ادعى وفاة إسماعيل حماية لولده الذي لم يمت في الحقيقة و إنما استمر مختفياً إلى حين و ظهر في مكان آخر . و أيا ما كان الأمر فإنهم جعلوا الإمامة بعد إسماعيل لمحمد بن إسماعيل الإمام المتمم للسبعة الأئمة الأول ، و قد تسلسلت الإمامة بعده في أبنائه الأئمة المستورين خوف العدوان ، بينما دعاتهم و حججهم ظاهرون في البلدان .

و كانوا قد اتخذوا مدينة « سَلَمية » بسوريا مقراً لهم ، حتى انتشرت دعوتهم في المغرب ، فانتقل الإمام عبيد الله المهدي ليعلن قيام الدولة الفاطمية (الإسماعيلية) في المغرب التي انتقلت في عهد المعز إلى مصر ، ثم تسلسلت الإمامة في أعقابه حتى المستنصر الذي بدأت في عهده الأخير بوادر الضعف و التفكك في الدولة الفاطمية .

و قد تكررت بعد المستنصر مأساة مشابهة لما كان بعد جعفر الصادق من انشقاق بين أولياء إسماعيل و ولده و أتباع موسى الكاظم و ولده : إذ أوصى المستنصر أول الأمر لأكبر أبنائه « نزار » ، و لكن أنصار الولد الأصغر « المستعلي بالله » ادّعوا أنه أوصى له أيضا ؛ و استطاع هذا أن يتغلب على الأمر و يقتل أخاه الأكبر نزارا في الإسكندرية ، الذي يقال أنه أرسل بأحد أطفاله إلى دعاته في الشرق من أتباع الحسن بن الصباح ... و قد قام هذا الأخير بالدعوة « النزارية » . و هي المعروفة بـ « الدعوة الإسماعيلية الجديدة » باعتباره داعياً للإمام النزاري المختفي و حجةً له سنة ٤٨٣هـ ، و انتقلت « المستعلية » أتباع المستعلي مع بقايا النظام الفاطمي الذي أسقطه صلاح الدين إلى اليمن و إلى الهند ، حيث يعيش البوهرة أحفادهم المعاصرون حتى الآن ، و لهم مؤسستهم الدينية المنفصلة عن الإسماعيلية النزارية. أما دولة الحسن بن الصباح النزارية فقد تسلسلت في خليفته « بزرگ أميد » ثم أبنائه حتى جاء الحسن الثاني حفيده فأعلن مذهب « القيامة » و نسخ الشريعة الإسلامية في سنة ٥٥٦هـ بعاصمتهم ألَموت قرب قزوين بشمال إيران ، و بعد ذلك بنحو قرن سقطت الدولة

النزارية على يد هولاكو .. و تجددت الدعوة النزارية بعد حين و تسلسلت حتى آخر دعاتهم « آغا خان » المدفون بأسوان بمصر و حفيده كريم خان زعيم الفرقة النزارية المعاصر .

ب ـ الفلسفة الإسماعيلة :

بعد هذا العرض التاريخي نود أن نشير إلى أن الفكر الإسماعيلي في عهد الستر الأول منذ إسماعيل و حتى عبيد الله المهدي ، و كذا عهد الظهور في أيام الفاطميين ، قد اتسم بروح فلسفية يحاول القوم أن يلبسوها ثوبا دينيا عن طريق التأويل المسرف . و قد لاحظ المؤرخون العقليون ذلك من قديم ، يقول الشهرستاني : « إن الباطنية القديمة قد خلطوا كلامهم بكلام الفلاسفة و صنفوا كتبهم على ذلك المنهاج .. (١) » ، ومن قبله يقول أبوحيان راويا عن الإسماعيلية : « إن الشريعة قد دنست بالجهالات و اختلطت بالضلالات ، و لا سبيل إلى غسلها و تطهيرها إلا بالفلسفة » (٢) . و هذا متفق مع ما يصرح به القوم أنفسهم (٣) و الباحثون الغربيون المحايدون (٤) أيضاً ، ولذا فإن وضع هذه الفرقة في أقصى طرف العقل لا يتعارض مع ما نذكر بعد من أفكارهم ذات المظهر الديني ، و منها :

١ ـ نظرية التعليم :ـ

و هي تقوم على التشكيك في العقل و أنه قابل للخطأ و الصواب ، و لذا لا ينبغي الاعتماد عليه في أمر الدين الذي يتطلب اليقين . فالعقل وحده عاجز عن معرفة الله و من ثم كان من الضروري الاعتماد على مصدر آخر هو المعلّم المعصوم أى الإمام الاسماعيلي ، الذي هو وحده الطريق إلى

(١) الشهرستاني : ملل و نحل ٢٩،٢ .
(٢) غلاب : من صهاريج المعرفة ٨ .
(٣) الأعظمي : الحقائق ٢٣ ، ظاهر : فلاسفة الإسماعيلية ٢. و ما بعدها تامر : القرامطة ٩٣ .
(٤) ديبور تاريخ الفلسفة ١٥٥ ـ ١٧٥ ، وجولد تسيهر : العقيدة ٢٣٨ و ما بعدها .

معرفة الله و معرفة أحكام الدين ، بل هو قوام الكون كله ، وتعاليمه التي تصل إلى أتباعه عن طريق حجته ثم داعي الدعاة ثم سائر مراتب الدعوة « هي مصدر كل قانون أو حق أو تشريع » (١) . والنتيجة التي قد ينتهي إليها هذا الطريق « التعليمي » هي أن يهمل كل أبناء الدعوة عقولهم ليستسلموا لتعاليم هذا الإمام الذي يدعي العصمة و لما ينسبه إليه أعوانه السريون والعلنيون ، و لذا يرد عليهم الإمام الغزالي و غيره بأن عاصم العقل إما أن يلتمس في العقل نفسه أى في قوانين المنطق ، أو في الشرع الذي ثبتت صحته و عصمة مبلغه بالأدلة القاطعة (٢) ، و ليس في المعلم و معارفه الباطنية .

٢ ـ نظرية التوحيد الإسماعيلية : ـ

و تقوم على التنزيه المطلق كما يسمونه ، أو تعطيل الذات عن صفاتها في الحقيقة : « إنا لا نقول هو موجود و لا لا موجود ، و لا عالم و لا جاهل ، و لا قادر و لا عاجز .. و كذلك في جميع الصفات ، فإن الإثبات الحقيقي يقتضي شركة بينه و بين سائر الموجودات (٣) » و هم لا يعتبرون هذا تعطيلاً ؛ إذ « التعطيل الصريح إنما يكون بأن يتوجه حرف النفي (لا) نحو الهوية قصدا كأن يقال : لا هو ـ و لا إله ، و ليس هذا ما تقول به الإسماعيلية (٤) » ، و هذا « التوحيد » الذي يخالف صريح القرآن و إجماع المسلمين هو ما تقول به الأفلاطونية المحدثة في كتاب « الخير المحض » تماما (٥) .

---

(١) تامر : القرامطة ١٠٣ و قارن الشهرستاني : ملل ٣٣/٢ ـ ٣٤ ، هود جسون : طائفة الحشاشين ٣٢٥ ، الطوسي : تصورات ٥٧ .
(٢) الغزالي : قسطاس ٧١ ، الآمدي : أبكار ٢/ ٢٥٠ ب .
(٣) الشهرستاني : ملل ٢٩/٢ .
(٤) الكرماني : الرياض ٢٠ .
(٥) البهي : الجانب الإلهي ٢٩٨/١ .

٣ ـ نظرية المثل و الممثول :ـ

و تقـوم على المحاكاة و المقابلة بين عالم الغيب و عالم الشهادة أو ـ حسب المصطلحات الإسماعيلية ـ بين الحدود العلوية و الحدود السفلية ، فكل حد هنا في عالم الدين هو مثل يمثل حدا علويا هو ممثوله الموجود في الملأ الأعلى . و هذه النظرية كما يقول أحد رجالهم المعاصرين « هي قوام عقيدة الفاطميين في التأويل و في جميع مناسك الدين » (١) ، و الواقع أن أساس هذه « العقيدة » هو نظرية « الفيض » الأفلاطونية التي استعانت بها الإسماعيلية ـ فيما يرى جولد تسيهر ـ لكى تنفذ إلى صميم الديانة الإسلامية ، و تعمل على تعديل أحكامها و عقائدها ، و فكرة الإمامـة عنـدهم لم « تكن إلا قناعا تتستر وراء ه برامـجهم الهدامـة ، و لم تكـن إلا تكأة إسـلاميـة المظـهر اعتمـدوا عليـها كأداة للتقـويـض و التـدبير » (٢) .

فالله هـو مبـدع المبدعـات المتـعالي عن كل صـفة ، عن طـريـق « الأمر » الذي هو الإرادة الإلهية ، و لذا فهو شأن إلهي أو همزة الوصل بين الله و العالم ، و ليس هو من الحدود العلوية حتى يقابله مثل في عالم الدين أو الطبيعة . و عن الأمر فاض العقل ، الذي هو الخلق الأول الذي فاضت عنه النفس ، و هذان هما الأصلان أو اللوح و القلم ، و عن النفس فاضت الهيولى أي الجوهر البسيط القابل للصور ، ثم الجسم الكلي .. الخ و النبي ـ في عالم الـدين يقابل العقل أو يمثله ، و الإمام يمثل النفس الكلية ، و الحجة يمثل الهيولى و هكذا سائر درجات الدعوة يقابلها كائن علوي في عالم الأمر ـ هذا ما جرى عليه الفكر الفاطمي في تفسير ظاهر الوجود و باطنه ، كما جرى على تفسير النصوص الدينية و الأحكام الشرعية حسب الطريقة نفسها ـ فالصلاة و الزكاة ولاية الأئـمة و الصوم

(١) الأعظمي : حقائق ٣١ .
(٢) جولد تسيهر : العقيدة و الشريعة ٢٣٩ .

حفظ أسرارهم و الحج زيارتهم (١)، وهكذا . ولكنهم بعد عصر « القيامة » جعلوا الإمام ممثلاً للأمر وحجته للعقل و النبيَّ للنفس ، وسائر حدود الدعوة للحدود العلوية الأخرى و نسخوا الأحكام الشرعية الظاهرية تماما اكتفاء ببواطنها . و هذا يتبين التطور العميق الذي طرأ على « عقيدتهم » أو فلسفتهم المذهبية حينذاك (٢) .

و نكتفي بهذا القدر في بيان أصول فلسفة الإسماعيلية التى تكاد تكون عديمة الصلة بعلم الكلام ، لولا أن القوم يلبسونها ثوبها دينيا من النصوص القرآنية ، التي يتوسعون في تأويلها طبقا لمنهجهم الباطني المشار إليه آنفا ، غير أنا نحب أن نؤكد أن فكرة « القيامة و القائم » عميقة الجذور في الفكر الإسماعيلي منذ أواخر عهد الستر الأول ، و قد عبر عنها إخوان الصفا بكل وضوح (٣) ، و هي مرتبطة عندهم بفكرة « الأدوار الأزلية » التي نكتفي بالإشارة إليها هنا ، و التي تمثل التفسير الإسماعيلي للتاريخ ، و قد كانت هذه الفكرة وراء انشقاق الدروز في عصر الظهور الفاطمي ، إذ اعتقد أنصارالحاكم أنه القائم وألهوه (٤) ، و اعتقد النزاريون أنه الحسن الثاني الذي قام عام ٥٥٦هـ بينما ظل البوهرة أتباع المستعلي ينتظرونه حتى الآن ، كما كانت هذه الفكرة وراء انشقاق البابية و البهائية عن الإثناعشرية بل عن جسم الأمة الإسلامية في العصر الحديث (٥) .

---

(١) تامر : القصيدة الشافية ـ المقدمة ، النشار : نشأة ٣٧٤/٢ و ما بعدها البغدادي : فرق ٢٧٧ ـ ٣٠٠ .

(٢) النوبختي : فرق ٧٤ و الجويني جهانكشاي ٦٢/٣ و الطوسي : تصورات ص ٧٥ و ما بعدها ، عبد اللطيف : نصير الدين الطوسي ص ٤٧٢ .

(٣) الرسالة الجامعة ٤١ ـ ٤٩ ، ٢٠١ ـ ٢٢٠ .

(٤) انظر حمزة : كشف ٨٤ و ما بعدها و الطوسي تصورات ٥٥ ، الأعظمي : حقائق ١٠٦ و ما بعدها .

(٥) انظر الجراندابي : الكواكب ٢١٨ و الدرر ٥٤ و ما بعدها ، و قارن أيضاً محمد إقبال :تطور الفكر الديني في إيران ، ص ١٣٤ ـ ١٣٦ .

٧ ـ المعتزلة : ـ

المعتزلة من أقدم الفرق الكلامية و أكثرها ميلاً إلى العقل و أحكامه و إن لم تسرف في هذا إسراف الإسماعيلية ، كما أنهم في نظرية الإمامة لا يختلفون عن أهل السنة ، و إن كان لدى أكثر البغداديين منهم روح قريبة من الزيدية .

و في محاولتنا هذه السريعة ، للتعرف المجمل بكل فرقة ، نكتفي بعرض الأصول الخمسة التي يجمع عليها المعتزلة على اختلاف اتجاهاتهم :ـ

١ ـ العدل :ـ

و هو أساس منهجهم في التفكير الكلامي و إحدى العقائد الأساسية في الوقت نفسه ، وتتضمن ـ بالإضافة إلى تفاصيل أخرى ، لا يتسع المقام لبيانها ـ ما يلي :ـ

أ ـ القول بالتحسين و التقبيح العقليين أى بقدرة العقل على معرفة الحسن و القبح الذاتيين في الأشياء ، و على إدراك الحكم الواجب اتباعه و الذي يثاب و يمدح فاعله و يلام و يعاقب تاركه ، لا مجرد الميل النفسي و النفور أو الكمال و النقص كما يقول الأشاعرة مثلاً .

ب ـ وجوب اللطف و الصلاح على الله ـ تعالى ـ و هو أن يفعل ـ سبحانه ـ كل ما يقرب العبد من الطاعة و يبعده عن المعصية بحيث لا يصل إلى حد الإجبار و الإكراه له على ذلك

ج ـ حرية الإنسان و قدرته الموجدة لأفعاله دون تدخل من قدرة

الله ـ تعالى ـ و هي مسألة « أفعال العباد » التي اتهموا من أجلها بأنهم قدرية أو ثنوية و هم لا ينكرون علم الله القديم ، و إن بالغوا ـ بصورة قد لا يشهد لها الواقع ـ في حرية الإنسان و مدى قدرته و إرادته (١) .

٢ ـ التوحيد :ـ

و هو تأكيد وحدانية الله و تفرده بالقدم و الأزلية ، التي هي أخص أوصاف الألوهية عندهم . و قد كانت آراؤهم فيها مدار الصراع مع الفرق السنية جميعا ، و غلب عليهم فيها طابع التنزيه و لو على حساب الفهم الواضح للنصوص الثابتة ، يقول ابن خلدون بروح أشعرية : « ثم لما كثرت العلوم و الصنائع ، و ألف المتكلمون في التنزيه ، و حدثت بدعة المعتزلة في تعميم هذا التنزيه في آيات السلوب ، فقضوا بنفي صفات المعاني ؛ من العلم و القدرة و الإرادة و الحياة زائدة على أحكامها ؛ لما يلزم على ذلك من تعدد القديم بزعمهم .. ، و لم يقبلوا صفة الكلام التي تقوم بالنفس فقضوا بأن القرآن مخلوق .. ، و خالفهم أئمة السلف فاستحل لخلافهم أبشار كثير منهم و دماؤهم » (٢) .

و نود أن نؤكد أن المعتزلة ليسوا معطلين للصفات تماما كالإسماعيلية مثلاً ، و إن رماهم خصومهم بذلك ، بل هم يقولون إن الصفات هي عين الذات و القديم واحد ، و يخشون من القول بقدم الصفات و مغايرتها للذات الوقوع في الشرك و التعدد ، و لكن قولهم بخلق القرآن ، و معاملتهم العنيفة لخصومهم ـ كما يشير ابن خلدون في آخر النص السابق ـ كان من أخطائهم الكبرى (٣) ، بالإضافة إلى تأويلهم للنصوص

---

(١) انظر عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة ٣٠١ و ما بعدها ، النشار : نشأة ٤٧٩/١ ـ ٤٨١ ، ابن رشد : مناهج ٩٢ .

(٢) المقدمة ٣٦٤ .

(٣) انظر النيسابوري : ديوان الأصول ٤٥٧ و ما بعدها ، عبد الجبار : المغني ١٤١/٤ و ما بعدها .

المتعلقة بالصفات التي توهم التشبيه في نظرهم أو رفضهم لها ، مما عزلهم عن ضمير الأمة .

٣ ـ الوعد و الوعيد :

يكاد يكون هذا المبدأ ـ مع المبدأين التاليين ـ تفريعات على مبدأي العدل و التوحيد السابقين : فمن مقتضيات العدل تنفيذ الوعد و الوعيد و أنهما لا يتخلفان أبدا بل يجب على الله ـ تعالى ـ تحقيق الوعيد كما يجب عليه تنفيذ الوعد و إلا كان كذبا و خلفا يتنزه الله عنه ، و لعل هذه المسألة مع التي تليها هي السر في رفضهم للشفاعة (١) .

٤ ـ المنزلة بين المنزلتين :

أي عدم وصف العاصي أو مرتكب الكبيرة ، بالإيمان و لا بالكفر بل هو في منزلة بينهما و لكنه يخلد في النار ، و يقال : إن تلك هي المسألة التي فارق بسببها « واصل » شيخه الحسن ، ثم شرع في بناء المذهب مع زملائه و تلاميذه .

٥ ـ الأمر بالمعروف و النهي عن المنكر :

و هو حكم عملي رفعه المعتزلة إلى منزلة الأصول الاعتقادية ، و حاولوا الالتزام به أول عهدهم داخل المجتمع المسلم ، بالإنكار على الحكام الظلمة و مقاومتهم ، و لو بالخروج المسلح ، و في خارج المجتمع المسلم بالدعوة إلى الإسلام بصورة منظمة قائمة على التطوع و الحسبة ، و قد قتل طائفة من رجالهم في ثورة « زيد بن علي » ، كما شاركوا في محاولات أخرى . و لو لا تعاونهم مع السلطات العباسية ، و استخدامهم لها في فتنة خلق القرآن ، لظلت هذه الجهود علامة مضيئة في تاريخهم . و هذا المبدأ الأخير ـ على كل حال ـ يؤكد لنا أن حركة المعتزلة كانت تيارا

---

(١) انظر عبد اللطيف : غاية المرام ٣٩٢ ، نصير الدين الطوسي و كتابه « تجريد الاعتقاد » و دراسة ، ص ٤٧٧ .

معلومات دقيقة عن المذهب بعد اكتشاف موسوعته الكبرى « المغني في أبواب التوحيد و العدل » في اليمن منتصف القرن الحالي .

و لا زال الفكر الإسلامي يستمد من أفكار المعتزلة و نظرياتهم التي لا تخلو من خير ، و لو أن منهجهم النظري و خاصة موقفهم من الدليل السمعي بحاجة إلى إعادة نظر ، و قد فقد المعتزلة مكانتهم حين توقفت رسالتهم الاجتماعية العامة و تحالفوا مع السلطة الحاكمة و نسوا شعار الحرية الذي رفعوه (١) . و إنْ تسرب منهجهم إلى عديد من الفرق ، و تبنى البعض منها آراءهم في كثير من مسائل علم الكلام .

٨ ـ الإثناعشرية :

هم الطائفة الشيعية التي ساقت الإمامة بعد جعفر الصادق إلي ابنه موسى الكاظم ، ثم إلى علي الرضا ، ثم إلى محمد الجواد ، ثم إلى علي الهادي ، ثم إلى الحسن العسكري ، ثم إلى محمد بن الحسن العسكري الإمام الثاني عشر الذي اختفى ـ حسب اعتقادهم ـ بسر من رأى عام ٢٦٠هـ و لا زال في غيبته ، و سيعود ليملأ الأرض عدلاً كما ملئت جورا ، عندما تتهيأ الأمة لذلك فتستحق ظهوره من جديد .

أ ـ آراؤهم :

هم لا يختلفون مع الزيدية و الإسماعيلية في عدد الأئمة و تحديد ذواتهم فحسب ، و لكن في مهمة الإمام نفسه : فهو عندهم منفّذ للشريعة إن توفرت له السلطة ، و طريق للعلم بأحكامها أيضاً بحكم العصمة ، و لا محل للاجتهاد فيها حال ظهوره (٢) . أما عند الإسماعيلية فهو طريق العلم بالشريعة و صاحب الحق في تنفيذ أحكامها ، و له مع ذلك وظيفة كونية لا ينتظم أمر العالم إلا بها . بينما يرى الزيدية أن الإمام منفذ

---

(١) السابق ، ابن خلكان ٤/٢٦٥ ـ ٢٧١ ، ابن رشد مناهج ٦ و ما بعدها ابن تيمية : فتاوى ٥/٢٤٧ و ابن الوزير : إيثار الحق ٢٧٧ ـ ٢٩٧ .

(٢) الطوسي : تجريد ـ بشرح القوشجي . ص ٣٦٠ ـ ٣٧٥ .

لأحكام الشرع فحسب و هو في العلم بهذه الأحكام كغيره من المجتهدين و هم في هذا يلتقون مع أهل السنة و إن اختلفوا معهم و مع سائر الشيعة في طريقة إقامة الإمام . غير أن بعض الإمامية و الزيدية ربما يدفعهم التطرف أحيانا إلى تبنى بعض آراء الإسماعيلية في الإمام من حيث إعطاؤه وظيفة كونية .

و يعتد الإثناعشرية قديما و حديثا باستقلالهم المذهبي عن سائر الفرق (١) . و الحق أن آراء هم بعد أن اكتملت في أخريات هذه الفترة لا تختلف كثيرا عن الفرق الكلامية المعروفة ؛ فهم في الأمور الإلهية قريبون جدا من المفهوم الاعتزالي ، و في المسائل الإنسانية و السمعية قريبون من متكلمي أهل السنة ، و إن كانوا يختلفون عن كليهما في تصورهم للأئمة و مالهم من الحقوق ، و ما يتصل بذلك من آراء و معتقدات حول حقيقة الإمامة و أصلها و وظائفها :

١ ـ فهم يعتبرونها ـ مثل الإسماعيلية ـ أصلا من أصول الدين ، و يبنونها على الأصل الذي قامت عليه النبوة عندهم و هي فكرة اللطف الإلهي الاعتزالية ؛ إذ يعتبرون الإمامة امتدادا للنبوة ، و لكن في التأويل و بيان الأحكام و تطبيقها لا في التنزيل ، و لذا وجب فيها النص من الله تعالى على لسان النبي أو الإمام السابق . و ينبغي أن نوضح هنا أن الإثناعشرية لا يفضلون الإمام على النبي محمد صلى الله عليه وسلم و لا يسوونه به (٢) . بينما ذهب الإسماعيلية النزاريون بعد عصر « القيامة » إلى رفع الإمام و حجته فوق منزلة النبي ، كما سلف ذكره ، غير أنه من يقرأ مناقب الأئمة و بخاصة آخرهم عند الإثناعشرية يداخله الشك في أمر التفضيل .

٢ ـ و هم يخلعون على الأئمة صفات متميزة تعتبر من التطرف

---

(١) عبد اللطيف : نصير الدين ٢٤٢ ـ ٢٤٦ .

(٢) السابق و المظفر : عقائد ٥٠ ـ ٥١ ، القوشجي شرح التجريد ٣٧٤ ـ ٣٧٥ .

و الغلو في نظر أهل السنة (١) ، و هي في نظرهم ضرورية مادام الإمام هو الطريق الوحيد المؤتمن لمعرفة أحكام الدين .

أ ـ و منها العلم : و سائر صفات الكمال من شجاعة و عفة وصدق و كرم و نحوها و لا بد أن يكون فيها أفضل أهل عصره ، إذ إمامة المفضول غير صحيحة مع وجود الفاضل خلافا لما قال به الزيدية ، و الإمام واحد فقط في كل عصر لهذا السبب ، و لكن المهم في صفة العلم أنهم يعتقدون بأن الإمام يرث علومه عن النبي أو الإمام قبله ، أو تأتيه بطريق الإلهام ، و ليس بالطريق العادي من التعلم و النقل عن الغير أو النظر العقلي و التفكر و الاستدلال (٢) ، كما أن بعضهم يصرح بعلم الإمام بالغيب (٣) .

ب ـ العصمة : فهو معصوم كالنبي من جميع الرذائل والفواحش ، ما ظهر منها و ما بطن ، من سن الطفولة إلى الموت ، عمدا أو سهوا ؛ لأنه حافظ للشرع و طريق لمعرفة أحكامه ، فلو جاز عليه الخطأ أو الخطيئة لضلت الأمة (٤) بضلاله .

ج ـ اختصاصه بالكرامات : و قد يسميها بعضهم معجزات ؛ كي تدل على إمامته ؛ إذ لا طريق للخلق في بعض الأوقات إلى قبوله إلا بها ، فإنها إذا ظهرت على يده في وقت مسيس الحاجة إليها و قرنت بدعواه للإمامة علم أنه منصوب من قبل الله تعالى (٥) .

و واضح من هذه الصفات و غيرها المكانة العليا التي يرفع إليها الإثناعشرية أئمتهم ، و إن لم يبلغوا في هذا إلى المدى الذي ذهب إليه الغلاة الأوائل ، الذين ألهوا الأئمة ، و لا الاسماعيلية الذين ورثوا هذا

---

(١) انظر ابن تيمية منهاج ١/٠١٥ و ما بعدها و النشار ٢ .
(٢) المظفر : عقائد ٥٢ .
(٣) عبد اللطيف : تصير الدين ص ٤٧١ و ما بعدها .
(٤) المظفر : عقائد ٥١ ، الحلي : شرح التجريد ٤٠ ، الطوسي ، الإمامة ٢٠ ـ ٢١ .
(٥) الطوسي : رسالة الإمامة ٢٢ .

الغلو و قال بعضهم بتأليه بعض الأئـمـة كالـدروز ، و النزارية بعد إعلان « القيامة » ، بل إن الإثناعشريـة يكفرون هؤلاء الغلاة المؤلهين للأئـمة و يبرأون إلى الله منهم (١) .و تمجيدهم للإمام هو بسبيل مما يصنعه بعض الصوفية بالنسبة « لقطب الغوث » ، و لكن بعضهم يصل به التطرف إلى أن يقرر « أن لأئمتهم مع الله ـ تعالى ـ حالا لا يبلغها ملك مقرب و لا نبي مرسل » .

ب ـ التطورات البارزة للكلام الإثناعشري :

مرّ الكلام الإثناعشري بمراحل مختلفة متعاقبة تكاد تتواكب إلى حد كبير مع المراحل التي اصطلحنا عليها بالنسبة إلى علم الكلام بصفة عامة ، مع فروق ترجع إلى الظروف الخاصة بالفرقة و المذهب الذي اعتنقته في ميدان الاعتقاد :

(١) ـ و المرحلة الأولى لنشوء مذهبهم الكلامي ـ خلال الفترة موضوع الحديث الآن ـ هي الفترة التي قضتها الفرقة في صحـبة الأئمـة ، و تكاد تغطى القرنين الثاني و الثالث الهجريين و لما كانت في نظرهم امتدادا لعهد النص ؛ إذ قول الإمام المعصوم يساوي عندهم في الحجية أقوال النبي صلى الله عليه وسلم . فقد اتسمت الفترة بالاتباع و التقليد في الفروع و الأصول ؛ إذ المرجع المعصوم الذي ينبغي أن ترد إليه المشكلات و الوقائع ـ النظرية و العملية ـ قائم و قوله ملزم ، فلا موجب للاجتهاد في كلا المجالين .

و قد تسللت بعض المؤثرات المتخلفة عن تراث الشيعة الغالية في هذه الفترة إلى صفوف الإثنا عشـرية ، كما يتمـثل ذلك أساسا في انـشـقاق « الإسماعيلية » وما غلب عليها منذ البداية من فكر باطني غنوصي غال ، كما يتمثل بعد ذلك في انشقاق « النصيرية أو العلوية » التي

---

(١) السابق ٢٤ ، المفيد ٦٣ ، المظفر ٥٦ ـ ٦٠ .

انشقت عن الإثناعشرية في أواخر عصر الأئمة و ساد فيها فكر غالٍ ينزع إلى تأليه علي و يحرص علي التميز عن الإسماعيلية - و أن تشابها في الأفكار ، - حتى اليوم (١) ، بيد أن هذا التسرب لفكر الغلاة داخل الإثناعشرية كان محدودا ، و ربما يرجع الفضل في ذلك في المحل الأول إلى الحملات التي قادها الأئمة و خاصةً « جعفر الصادق » ضد الغلاة و الغلو على وجه [illegible] ، حتى لقد كان القوم أول الأمر يتمسكون بالنصوص - مع مفهومهم الخاص للحديث و شروطهم في روايته - و ينكرون التصرف الزائد فيها بالقياس السني الفقهي ، أو بالتأويل الكلامي الاعتزالي ، أو بالكشف الروحي الصوفي (٢) .

و لكن بعض رجال الفرقة اشتغلوا في حياة الأئمة - و ربما بتشجيع منهم - بالبحث الكلامي على أن تكون نتائجه موقوفة على إجازة الإمام ، و من هؤلاء « هشام بن الحكم » الذي كان تلميذا للصادق و ابنه الكاظم (٣) ، و يمثل اتجاها كلاميا خاصا يختلف عن متأخري أصحابه ، بل يبدو أن قد سبقه آخرون حتى إن بعض الإثناعشرية يعتبرون أنهم هم مؤسسو علم الكلام الإسلامي على وجه العموم (٤) ، كما جاء بعده آخرون منهم بنونو بخت الذين يمكن تتبع آرائهم الكلامية في كتب متأخرة نسبيا ككتاب « الياقوت » الذي ألفه أحد متأخريهم (٥) و هذه الجهود الكلامية المبكرة متوقعة من مذهب يقوم أساسا على النصوص ، و لكنه يعيش في بيئة كلامية متدافعة و لا بد له من رد طعنات الخصوم بمثل ما يستخدمون من أسلحة ، بل لقد بدأ التواصل بين القوم و بين المعتزلة و خاصة الجناح البغدادي منهم ، و تبادلوا معهم الأفكار خلال هذه الفترة أيضا و لكنهم

(١) انظر ابن تيمية : النصيرية ٣ و ما بعدها .
(٢) قاسم : دراسات ، و الشيبي : الصلة ، المقدمة .
(٣) انظر النشار : نشأة ٤٥١/١ ، و دائرة المعارف الإسلامية - مادة الشيعة ، وات : فترة التشكل - بالإنجليزية - ١٨٦ - ١٨٩ .
(٤) الصدر : تأسيس ٣٣٥ - ٣٦٢ .
(٥) انظر الصدر تأسيس ٣٦٢ و مادلونج « التشيع » ص ١٥ بالإنجليزية .

كانوا دوما حريصين على إبراز خلافهم معهم في الأصول الثلاثة الأخيرة بعد العدل و التوحيد ، و على التمسك بتصوراتهم الخاصة حول الإمامة (١) .

٢ ـ أما في عهد الغيبة فقد كانت الروح الموالية للنصوص مسيطرة أول الأمر أيضا ، و لعبت الخلافات بين التشيع و الاعتزال حول بعض المسائل الكلامية الهامة المرتبطة بمكانة الأئمة و خصائصهم دورا سلبيا في العلاقة بين المذهبين ، و يمثل ابن بابويه القمي المعروف بالشيخ الصدوق (ت ٤١٣) هذه الروح المنكرة للإسراف في استخدام العقل عند المعتزلة ، و المؤكدة على ضرورة الاعتماد أساسا على أحاديث الرسول و الأئمة (٢) ، وإن لم يسلم هو شخصيا ـ فيما نعتقد ـ من التأثر بالاعتزال (٣) ، و ببعض المصادر الأخرى (٤) ، و قد حرص هو و معاصروه و منهم ابن نوبخت صاحب « فرق الشيعة » و الناشئ الأكبر صاحب « المقالات » أن يؤكدوا على الفروق التي تميز الإثناعشرية عن كل ما سواهم من الفرق (٥) .

٣ ـ و لكن يبدو أن هذه الروح المحافظة لم تف باحتياجات الإثناعشرية ، و سرعان ما ظهر بعد وفاة الشيخ الصدوق تلميذه ابن النعمان المعروف بالشيخ المفيد الذي قاد اتجاها عقليا سيبلغ أوجه على يد الشريف المرتضى و مدرسته فيما بعد ، فلم يتردد المفيد أن ينتقد شيخه الصدوق في (تصحيح الاعتقاد) (٦) ، و حاول أن يتخذ منهجا متوازنا يفيد من المناهج العقلية عند المعتزلة ، و الروح النصية المحافظة لدى

---

(١) الصدر : تأسيس ٣٦٠ و ما بعدها ، و الطباطبائي (الإسلام الشيعي) النسخة الإنجليزية ص ١١٤ .

(٢) انظر المفيد : شرح عقائد الصدوق : ١٠ وما بعدها و بحث مادلونج ص ١٦ـ ١٩

(٣) انظر المفيد : شرح عقائد الصدوق ٢ ـ ٣ ، ١٩ ـ ٣١ ، ٣٨ .

(٤) السابق : ٣٢ ـ ٤٢ ، ٥٦ .

(٥) الصدر تأسيس ٣٦٩ ـ ٣٧٠ ، الناشئ مقالات ٢ و ما بعدها ، الطوسي : الفهرست ٩٨ ـ ٩٩ .

(٦) المفيد : شرح ٥ و ما بعدها .

أسلافه من الإثناعشرية (١) .

و رغم أنه كان قد اقترب كثيرا من « الاعتزال » إلا أنه كان حريصا بدوره على إبراز التمايز بين الاعتزال و المذهب الإثناعشري (٢) .

فلما جاء المرتضى (ت٤٣٦) الذي كان قد درس أيضا على يد عبد الجبار شيخ المعتزلة في عصره ـ واصل العمل ـ مع شيخه في الاتجاه الذي سلكه الشيخ المفيد من قبل بقوة و كفاية ، و لم يقتصر الأمر على قبوله بعض مواقف المعتزلة ، بل إنه بدأ يتبنّى منهجهم الكلامي بما يتضمنه من فكرة « الدور » التي سيكون لها أثر بالغ على العديد من الفرق الكلامية ، و لكن المزيد من التقارب ـ و خاصة في المنهج ـ لم يُلغ الفروق التي تفصل بين الاعتزال و الإثناعشرية ، و خاصة في عقائد الأخيرين المرتبطة بالإمامة التي لا محل لها في عقلانية الاعتزال ، و كذا بعض المسائل القليلة الأخرى ؛ فنجده يرفض رأي المعتزلة في خلق القرآن و في الشفاعة و الكرامة و الرجعة و ما يتصل بها (٣) ، في الوقت الذي يرفض فيه بنفس القوة مواقف الحشوية و منهجهم (٤) . و ربما كانت تلك هي الخصائص المميزة للكلام الإثناعشري حتى اليوم ، منذ استقرت في القرن السابع الهجري و ما بعده على يد نصير الدين الطوسي و تلاميذه (٥) .

٩ ـ الخوارج :

أما الخوارج فقد تكلمنا عنهم من قبل لظهورهم في فترة النشأة من تاريخ علم الكلام ، و الجديد في هذه الفترة أن النزعة المعتزلة قد غلبت

---

(١) انظر المفيد : أوائل المقدمة ، و بحث مادلونج ص ٢٢ .
(٢) السابق : ٢ ، ١١ ، ٣٦ ـ ٤٢ .
(٣) المرتضي : مجموعة ٨١ ، و بحث مادلونج ٢٦ ـ ٢٧ .
(٤) انظر المفيد : أوائل ١ ـ ٣ ، ٩ ، ، مادلونج ٢٢ وما بعدها .
(٥) انظر عن الطوسي و أثره : نصير الدين الطوسي و تجريد الاعتقاد للمؤلف ـ ص ٤٨ و ما بعدها .

عليهم ، و انقرض من عدا الإباضية منهم تقريبا ؛ أما هؤلاء فظلوا يمارسون مذهبهم في المغرب و جنوب شرقي الجزيرة العربية ، و صاغوا أصولهم الفكرية و العقائدية كما أصبح لهم فقه عملي متطور أيضا ، بعد أن كان النشاط السياسي أغلب عليهم في المرحلة السابقة .

و إنما اقترحنا أن يحتلوا هذا المكان بالذات بين الفرق الكلامية المستترة ؛ لأنهم تبنّوا - رغم وجود تيار محافظ بينهم - مناهج المعتزلة ؛ فقالوا بالتحسين و التقبيح العقلين ، و مالوا إلى تأويل كل ما يوهم التشبيه و لو ظاهرا ، و نفوا رؤية الله في الآخرة - هذا مع قولهم القديم بخلود العصاة في النار ، و بحرية انتخاب الإمام . و لا ينكر الإباضية اعتناقهم لهذه الآراء و اتفاقهم مع المعتزلة بشأنها و إنما يجادلون في أن المعتزلة هم الذين أخذوها عنهم و ليس العكس (١) .

و يبدو أن وجود الإباضية في أوساط سنية ، و مشاركتهم في حياة أهل السنة بعد انقراض المعتزلة في المراحل اللاحقة ، و عداءهم للنزعات الشيعية الباطنية ، كل أولئك قد ساعد على تقوية الروح المحافظة بينهم ، و على اقترابهم أكثر فأكثر من أهل السنة ، حتى إنهم يتبرأون من « الخوارج » و يتنصلون من متابعة المعتزلة (٢) .

و إذا كانت الفرقة المعتدلة التي غلبت على « الخوارج » قد مالت إلى هذا الموقف الذي ينزع إلى المحافظة من الناحية الفكرية إلى حد ما ؛ فإن الاستقرار قد حد من نزعة الخروج و المقاومة التي غلبت عليهم في مطلع ظهورهم ، و إن لم يفقدوا الاستعداد لتأييد آرائهم بالسيف في أحوال كثيرة خلال القرنين الثاني والثالث كخروجهم في سجستان و هراة و نيسابور في المشرق و معاركهم مع الفاطميين في المغرب (٣) .

---

(١) انظر معمر : الإباضية ١٦٩ وما بعدها ، جولد تسيهر : العقيدة ١٩٠ - ١٩٥ ، ٣٦٣ - ٣٦٥ ، هويدي : تاريخ فلسفة الإسلام ١ / ٣٧ - ٥٠ .

(٢) انظر النشار ١٣٦/٢ و ما بعدها .

(٣) انظر فلهوزن : أحزاب المعارضة ٣٨ ، فرغل نشأة ٩٨ .

و ما أحوج دارسي الكلام المعاصرين إلى الإلمام بالتطورات الحقيقة التي حدثت في المذهب الإباضي في جنوب الجزيرة و في شمالي إفريقية ، و من الخير أن الجهود بدأت تأخذ تلك الوجهة ـ بحمد الله .

١٠ ـ الـزيـديـة :

إحدى فرق الشيعة الثلاث الكبرى الموجودة في العالم الإسلامي حتى اليوم ، و قد قامت كما أشرنا على تراث زيد بن علي زين العابدين الذي كان يري أن عليا هو أفضل الصحابة ، و لكن الصحابة فوضوا الإمامة لأبي بكر لمصلحة رأوها و قاعدة دينية راعوها (١) . و جرى على ذلك أتباعه ـ إلا من شذ منهم و خاصة في أمر الصحابة ـ و هم يقولون :

أ ـ بجواز إمامة المفضول مع وجود الأفضل وصحتها.

ب ـ و أن النبي صلى الله عليه وسلم نصّ على علي رضي الله عنه بوصفه لا بشخصه ، و الصحابة لم يتعمدوا المخالفة ، و أن تطرف بعضهم و اتهم الصحابة كسائر الشيعة .

ج ـ و أن الإمام ينبغي أن يكون علويا فاطميا زاهدا سخيا شجاعا و أن يخرج داعيا إلى نفسه آمرا بالمعروف ناهيا عن المنكر .

د ـ و هم يجوزون تعدد الأئمة في قطرين متباعدين إذا دعت الحاجة ، و لا يقولون بعصمة و لا رجعة ، و يقصرون مهمة الإمام على حفظ الشريعة و تنفيذها فقط ، خلافا للإثناعشرية و الإسماعيلية .

تلك هي أبرز آرائهم في الإمامة ؛ أما في مسائل العدل و التوحيد فقد تبنوا في الغالب آراء المعتزلة ومناهجهم الكلامية ، وصلة إمامهم زيد بالمعتزلة معروفة ، ولعلهم أول الفرق تأثرا بالمعتزلة حتى ليقول ابن المرتضى إن زيدا قبل الأصول الخمسة إلا الأصل المتعلق بالمنزلة بين المنزلتين (٢) ،

---

(١) فلهوزن : أحزاب المعارضة ٣٨ ، فرغل : نشأة ٩٨ .
(٢) ابن المرتضى : المنية ٢٠ ـ ٢١ ، قارن بابن خلدون : مقدمة : ١٩٧ .

و لعل هذا تعبير منه عن فكرة التقارب بين الفرقتين على كل حال .

و قد جمعت آراء زيد في « مجموع » كان موضع شرح الأئمة و العلماء الزيدية اللاحقين ، و لكن الفترة الثانية من تاريخ علم الكلام التي نعرض لها الآن شهدت انشقاقات في الزيدية نجمت منها شعب تخالف منهج زيد قليلا أو كثيرا كالجارودية و البترية و السليمانية و غيرها (١) .

أما جمهور الزيدية فقد ظلوا على ولائهم للروح العام التي غرسها إمامهم الإول ، و من ثم كانوا أقرب فرق الشيعة إلى أهل السنة ، بل إن هناك تيارا محافظا بينهم يغلب عليه الولاء الشديد للأحاديث و الأخبار ـ و لكن مع نزعة سلفية لا حشوية ـ يوازن الاتجاه الاعتزالي الذي ما يزال سائدا عند القوم ، مما يعطي للفكر الزيدي لونا خاصا ، وأصالة مشهودة في العقيدة و في الفقه ، و قد حارب هذا الفكر لظروف خاصة في هذه المرحلة و من بعدها الفكر الباطني الإسماعيلي و صارعه بكل قوة مما قد نشير إليه فيما بعد .

و يناقش بعض الباحثين المعاصرين ما نُسب إلي الزيدية من « النص الوصفي » على الإمام ، معتمدا على نصوص قديمة للجاحظ و غيره ، أن ذلك كان مجرد اجتهاد في تعيين الأوصاف التي ينبغي أن تراعي في الإمام ، و ليس بنص ثابت عن النبي ـ صلى الله عليه و سلم ـ و أن الجارودية من الخوارج هم الذين وضعوا هذا المبدأ فنسب إلى الزيدية جملة (٢) .

و للشهرستاني ملاحظة جيدة فيما يتعلق بطبيعة دور الإمام لدى الزيدية و أنه يقتصر على تطبيق الشريعة ، و لاحظ له من العلم الغيبي أو الباطني الموروث كما تقول الإثناعشرية ، و لا دور له في تدبير الكون كما

---

(١) البغدادي : فرق ٢٢ ـ ٢٤ . النوبختي : فرق ٤٨ . الأشعري : مقالات ١٣٧/١ .
(٢) هو الدكتور يحي فرغل في : نشأة الآراء .. ص ١١٨ ـ ١١٩ .

تزعم الإسماعيلية ، إذ قال : (و زيد بن علي ، لما كان مذهبه هذا المذهب ـ أراد أن يحصل الأصول و الفروع و يتحلى بالعلم ..) (١) فهو علم يطلب بالطريق العادي من مصادره ، وذلك ما غلب على الزيدية بعد إمامهم زيد سواء من مال منهم إلى الاعتزال و العقلانية ، أو إلى النصوص و السلفية . و لا يعد الشيعة الآخرون طوائف الزيدية من الإمامية لعدم تعيينهم شخص الإمام و لعدم تمييزهم إياه بالمزايا التي قال بها غيرهم من الإسماعيلية و الإثناعشرية و لعل الاستثناء الوحيد على ذلك هم « الجارودية » الذين تطرفوا ـ متابعين شيخهم أبا الجارود المتوفى فيما بين عامي ١٥٠ ، ١٦٠هـ ـ فقالوا ببطلان إمامة الشيخين بل كفروا من اختارهما من المسلمين ، كما غلوا في أمر الأئمة و خاصة في صفة العلم إذ قالوا بأنهم يعلمون جميع ما جاء به النبي ـ صلى الله عليه وسلم ـ علما كاملا سواء في ذلك صغيرهم أو كبيرهم ، و من كان منهم في المهد ، و من كان كبيرا في السن ... و أوجبوا الإيمان بذلك (٢) . كما ذهبوا إلى القول بالرجعة و المهدية (٣) فاقتربوا بذلك من الفكر الإمامي الباطني الذي لم يعرف لا عند زيد و لا عند سائر أتباعه الآخرين . .

و لكن النزعة الاعتزالية التي بدأ بها المذهب ، مع إيثار طلب العلم و روح الجهاد و إشهار السيف التي صاحبته هي التي غلبت على الوسط الزيدي بوجه عام سواء من اختار منهم النهج العقلي ، أو من دعته منهم دوافع أخرى إلى الاقتراب من مواقف أهل السنة و الجماعة . و لعل تلك السمة هي الغالبة عليهم حتى الآن لولا الفتور و الضعف الذي ران على المجتمع الزيدي الذي انحصر في اليمن من أطراف الجزيرة بعد أن

---

(١) الشهرستاني : ملل و نحل ١/١٣٧ـ ١٣٨ .

(٢) فرغل : نشأة ، ١٢٥ .

(٣) السابق ، الشهرستاني ملل و نحل ١/١٤٠ .

(٤) انظر صبحي : الزيدية ص .

دالت دويلتهم التي كانت في الطابران .

هذا ، و سنتناول إن شاء الله - في الفصل الثاني - المراحل الباقية من تطور علم الكلام .

الفصل الثالث

علم الكلام في مراحله المتأخرة

سنتناول في هذا الفصل المعالم البارزة و الأطوار الهامة التي مر بها علم الكلام منذ القرن السادس الهجري حتى اليوم باستعراض موجز وهذه الفترة الطويلة تتضمن ـ كما سلفت الإشارة ـ مراحل ثلاثا : هى مرحلة التطور و الاختلاط بالفلسفة ومرحلة الفتور و الجمود ، ثم المرحلة الحديثة وهي الأخيرة .

١ـ المرحلة الثالثة ـ مرحلة التطور والاختلاط بالفلسفة :

الآن وقد انتهينا من استعراض أهم مرحلة في تاريخ علم الكلام،تلك التي نضجت واستقرت فيها مدارسه الكبرى ، نود أن نعرض في إيجاز شديد ـ تفرضه بعض الاعتبارات ـ لأهم التطورات فيما يلي ذلك من مراحل ، ابتداء من القرن السادس الهجري تقريبا حتى الوقت الحاضر ، مكتفين برصد الظواهر العامة آملين أن تتاح الفرصة لمعاودة الكتابة عن هذه المراحل المتأخرة الثلاث بشيء من التفصيل إن شاء الله . وإليكم أبرز الظواهر في المرحلة الثالثة التي تلت مرحلة الازدهار و النضوج ، و التي يمكن أن يقال إنها تشمل القرن السادس الهجري و ما بعده حتى نهاية التاسع .

١ ـ كما يتضح من العنوان فإن علم الكلام ،بصفة عامة ، قد خضع

لتطور جديد شمل مادته و مناهجه و طريقة توزيع موضوعاته و ربما مصطلحاته أيضا ، حتى سمي إنتاج هذه الفترة بـ " كلام المتأخرين "في مواجهة " كلام المتقدمين " الذي أنتجه متكلمو الفترة السابقة (١) .

أ ـ ففيما يتعلق بالمادة اختلط علم الكلام بإنتاج الفلاسفة المسلمين في الإلهيات بل و في البحوث الطبيعية و غيرها ، و كان ذلك بغرض الرد على ما قد تضمنه من آراء مخالفة للعقيدة الإسلامية ، و دعم المواقف الكلامية ببعض أفكار هؤلاء الفلاسفة فيما سوى ذلك ، و التطلع إلى بناء ميتافيزيقا كلامية أي نظرية شاملة للوجود من منظور إسلامي .

وقد بدت بوادر ذلك التطور في المرحلة السابقة ، و لكنه بلغ مداه في المرحلة التي نحن بصددها الآن ، و خاصة في إنتاج الرازي و الآمدي الأشعريين و من بعدهما (٢) ، و الطوسي والحلي الإثناعشريين و من بعدهما (٣) ، و قد دعا ذلك أصحاب الاتجاه المحافظ إلى سلوك نفس السبيل ، و إن كان بغرض نقد ما انتهى إليه عمل المتكلمين من متأخري الأشاعرة و من جرى مجراهم ـ كما نجده في كتب ابن تيمية مثلا ـ الأمر الذي انتقده البعض كالذهبي (٤) . و لولا استشهاد المتكلمين أحيانا بالأدلة السمعية لما تميزت مادة الكلام عن الفلسفة في هذه الفترة .

ب ـ و من حيث المنهج نجد أن معظم المتكلمين قد اعتمدوا المنطق اليوناني و استخدموا أساليبه الصورية إلى جانب المناهج الكلامية التقليدية ، التي استمد أكثرها من مناهج الفقهاء ومباحث أصول الفقه (٥) . و تلك ناحية من التطور بدأت فيما سبق على يد ابن حزم الظاهري و إمام الحرمين الجويني و تلميذه الغزالي الأشعريين ، و آخرين

---

(١) التفتازاني : شرح النسفية ٨ .

(٢) انظر الزركان : فخر الدين .٥٢ و ما بعدها ، عبد اللطيف : غاية المرام : تحقيق و دراسة ، .٧ و ما بعدها .

(٣) عبد اللطيف : نصير الدين الطوسي و كتابه تجريد الاعتقاد .١٥ .

(٤) انظر الذهبي : نفي زغل العلم ، ص ٤٦ .

(٥) انظر النشار : مناهج ـ المقدمة .

من متأخري المعتزلة ايضا ، و لكنها اكتملت على أيدي الرازي و من بعده من متأخري الأشاعرة ، و الطوسي و من تبعه من الاثناعشرية (١) ، و كذا بعض متأخري الماتريدية ، و اقترن بذلك أيضا تبني هؤلاء جميعا لمبدأ "الدور" الاعتزالي بماله من انعكاس خطير على المناهج الكلامية ؛ الأمر الذي أدى بابن تيمية الحنبلي و ابن الوزير الزيدي و السيوطي الأشعري إلى مقاومة هذه التحولات المنهجية بكل قوة (٢) كما حاول ابن رشد قبلهم (٣) ، و لكن التحول كان جارفا ، و لا تزال معظم الأوساط الكلامية تخضع لتأثيره السلبي حتى اليوم .

ج - لم يقتصر الأمر على مادة علم الكلام و منهجه بل إن توزيع موضوعاته قد خضع فيما يبدو لتنظيم جديد ، إذ كان من عادة السابقين أن يبدأوا مؤلفاتهم بأبواب منهجية تمهيدية في النظر و المعارف و حقيقة العلم ، و لكن هؤلاء المتأخرين أخذوا يبدأون كتبهم بأبواب فيما يسمى "الأمور العامـة" و هي مباحث تضم القواعد المنهجية التقليدية في النظر والمعارف ، و مباحث منطقية و ميتافيزيقية و طبيعية تتعلق بالأحكام المشتركة بين الموجودات واجبة كانت أو ممكنة ، وجدوها ضرورية لدعم بحوثهم الإلهية و الدينية في صميم العقيدة فيما يلي ذلك من الأبواب . وربما كان الرازي رائدا في ذلك (٤) ، بينما تردد الآمدي بين الأسلوبين القديم و الجديد ، ثم كان الإيجي في "مواقفه" علامة بارزة في هذا الصدد؛ إذ أوقف على "الأمور العامة" ما يقرب من نصف كتابه المذكور .

د - و قد كان طبيعيا بعد هذا الامتزاج بين الكلام و الفلسفة ، أن تنمو المصطلحات الكلامية و تتطور و تزداد ارتباطا بالفلسفة بعد أن كانت في غالب أمرها قرآنية فقهية ، و قد يكشف عن هذا التغيير كتاب ابن فورك في مصطلحات المرحلة السابقة "الحدود في الأصول" و هو يقصد

(١) انظر عبد اللطيف : نصير الدين الطوسي و كتابه تحريد الاعتقاد ١٥٥ .

(٢) انظر ابن تيمية : درء تعارض ١/٤ و ما بعدها و ابن الوزير : ترجيح أساليب القرآن ٥٠ وما بعدها ، و السيوطي : صون المنطق ، و ما سيأتي في الباب الثالث من هذا الكتاب .

(٣) انظر قاسم : مقدمة "مناهج الأدلة في عقائد الملة لابن رشد" .

(٤) انظر المحصل ص ٣ و ما بعدها .

أصول الدين و أصول الفقه ، و كتاب الآمدي (٦٣٢هـ)" المبين في معاني ألفاظ الحكماء و المتكلمين" (١) ، الذي مزّج كما يدل عنوانه بين مصطلحات الفلسفة و علم الكلام .

٢ ـ و من ظواهر هذه الفترة فيما يتعلق بتطور الفرق :

أ ـ اختفاء المعتزلة تقريبا كفرقة متميزة مؤثرة إلا من أفراد عرفوا بالاعتزال و إن كانت لهم بعض الانتماءات الأخرى أيضا كابن بدران في نيسابور وابن أبي الحديد في بغداد وبعض المتكلمين فيما وراء النهر(٢) ، و لكن مناهج المعتزلة و أفكارهم قد تسربت في الحقيقية إلى الفرق الأخرى أو أكثرها و خاصة الزيدية و الإثناعشرية و الأشاعرة .

ب ـ انتقل مركز البحث في المذهب الماتريدي من منشئه فيما وراء النهر إلى خراسان و شبه القارة الهندية و إلى آسيا الصغرى ؛ إذ عضّد العلماء الأحناف في هذه المناطق ذلك المذهب و انتجوا فيه الكثير ، وهذا جانب من التراث الكلامي لم يحظ باهتمام الباحثين المحدثين على أهميته البالغة .

ج ـ سيطر الأشاعرة تقريبا تبعا لظروف مواتية لهم على أكثر مناطق العالم الإسلامي و منها العالم العربي و فارس ، و من هذه المنطقة الأخيرة خرج أكثر المتكلمين الذين مازالوا يؤثرون بإنتاجهم على الفكر الأشعري في الأزهر و غيره من الجامعات الدينية السنية حتى اليوم ـ كالبيضاوي و الرازي و الإيجي و التفتازاني و الجرجاني و الدواني وغيرهم و هذه الظروف المواتية المشار إليها لا ترجع فقط إلى تأييد بعض الحكام أو الدول لهذا المذهب كصلاح الدين في مصر و سوريا و ابن تومرت في المغرب و الأندلس (٣) ، و إنما ترجع أيضا إلى جهود بعض المعاهد القوية كالأزهر و غيره مما لم تحظ به المذاهب الأخرى . و ربما ترجع كذلك إلى

(١) انظر الفصل الثاني من الباب الرابع .

(٢) انظر عبد اللطيف : نصير الدين ٤٠ و ما بعدها ، و الزركان : فخر الدين الرازي ، ص ٨٥ .

(٣) انظر عبد الرازق : تمهيد ٢٩ .

طبيعة المذهب نفسه الذي حاول أن يتخذ وقفا وسطا بين الاعتزال والنزعة النصية ، و حقق نوعا من التقارب أو التوافق مع المذهب الماتريدي الذي قاسمه النفوذ في العالم السني بعد مرحلة من التنافس الهادئ (١) ، بالإضافة إلى نوع من التقارب أو التفاهم مع الاتجاهات الصوفية التي نمت و أثرت على كثير من الأوساط في العالم الإسلامي ، و هذه الناحية الأخيرة يلاحظها و يعلل لها ابن تيمية في كتاباته (٢) ، و هي ترجع إلى أواخر المرحلة السابقة أو ما قبل ذلك . و لئن اكتسب الفكر الأشعري مزيدا من النفوذ فإنه ـ في الوقت نفسه ـ يتحمل مزيدا من المسئولية عن الفتور الذي منى به الفكر الإسلامي في هذه الفترة .

د ـ استمر الفكر الزيدي على تقاليده الأصيلية ، و انقرضت النزعات المتطرفة منه ، و امتزج بتراث المعتزلة مع وجود تيار محافظ أقرب إلى الروح السلفية . و بلغ الإسماعيليون النزاريون أقصى مراحل التطرف في اتجاه الفلسفة الباطنية التي اعتنقتها الفرقة منذ البداية فأعلنوا "القيامة الكبرى" في عام ٥٥٩ هـ على يد الحسن الثاني ـ أحد خلفاء الحسن بن الصباح في "ألموت" ، بما يتضمنه هذا الإعلان من نسخ الأحكام الظاهرية للشريعة الإسلامية تماما بعد أن كانوا فيما سبق يظهرون التشبث بالظاهر و الباطن معا (٣) و قد مالوا بعد ذلك إلى قدر من الاعتزال النسبي ، و انصرفوا بعد سقوط دولتهم الشرقية على يد المغول إلى العناية بشؤون المذهب و الطائفة دون انخراط في السياسة اللهم إلا بعض المشاركات في تيارات السياسة المحلية باليمن في أواخر هذه الفترة .

هـ ـ انقرضت فئات الخوارج جميعا و لم يبق إلا الإباضية الذين عاشوا في عمان و شمال أفريقية و كانت لهم دويلات هناك ، و اقتربوا من أهل السنة في الأصول العقائدية و في الاجتهاد الفقهي إلى حد ما ، مع

---

(١) انظر الصابوني : البداية في أصول الدين ، ص ٣ .
(٢) انظر له مثلا : الاحتجاج بالقدر ص ٥٩ .
(٣) انظر عبد اللطيف : تصير الدين . ٥ وما بعدها ، و جمال الدين : دولة الإسماعيلية ١١٥ و ما بعدها .

اعتدادهم بالاستقلال المذهبي عن كل الفرق الأخرى (١) .

و ـ نضج الكلام الإثناعشري على يد الطوسي و تلاميذه و نهض في هذه الفترة نهوضا واضحا ، و كانت له صراعات مع الفكر السني و خاصة مع الأشاعرة و الحنابلة ، و لكن ظلت العلاقات الفكرية بين هذه المذاهب قائمة ، ويكفي أن نعرف أن أعظم الشروح الثلاثة التي كتبت على " تجريد الاعتقاد " للطوسي الإثناعشري كان أحدها لتلميذه الشيعي الحسن بن يوسف الحلي و الآخران لسنين بارزين أحدهما هو القوشجي في ما وراء النهر ، و الآخر هو الأصفهاني في مصر ، و قام بالتعليق عليه بعض شيوخ الأزهر البارزين أيضا (٢) ، و هذه العلاقات الفكرية بجوانبها الحادة و المعتدلة قد يفتقدها المرء في المراحل التالية ، و قد حلت محلها علاقات تغلب عليها الحدة و لكن على الصعيد السياسي و العسكري فيما بين الترك و الفرس ، ثم بين هؤلاء و العرب بعد ذلك للأسف الشديد .

ز ـ كانت الموجة التجديدية و النقدية التي أثارها ابن تيمية في الكلام السني من أبرز أحداث هذه الفترة و أكثرها أصالة و تعبيرا عن روح الفكر الإسلامي الأصيل ، في مواجهة الخلط المسرف للكلام بالفلسفة ، واستسلام الأشاعرة للمناهج الاعتزالية ، و الهجوم الإثناعشري على العقائد السنية . و قد قام تلاميذه ـ و إن كانوا أقل أصالة ـ على هذا الفكر في المراحل التالية ، حتى كانت له أصداؤه و آثاره الإيجابية على حركات التجديد الحديثة في العالم الإسلامي التي قد نعرض لها فيما بعد (٣) .

ح ـ بدأت طريقة المتون و الشروح ، و ما يقوم عليها من حواش وتقارير في هذه الفترة ، و تباري في ذلك المؤلفون من شيعة و سنيين ،

---

(١) انظر معمر : الإباضية ٢٥٢ و ما بعدها .

(٢) عبد اللطيف : نصير الدين ٤٩٧ و ما بعدها .

(٣) انظر رشاد سالم : منهاج السنة المقدمة ، عبد الرازاق : تمهيد ٢٩٤ ـ ٢٩٥ ، عماد خفاجة : مناهج ٧٠٧ و ما بعدها ، الجليند : دراسة ٢٤ ـ ٨٨ .

فمن ذلك ما كان بين جلال الدين الدواني الأشعري و قطب الدين الشيرازي الشيعي من التنافس في شرح " التجريد " فيما عرف بالحواشي القديمة والجديدة و الأجد (١). و أبرز المتون و الشروح كمواقف الإيجي و شرحها ، و مقاصد التفتازاني و شرحها ، و عقائد العضد و شرحها ، و التجريد وشرحه هي من إنتاج هذه الفترة ، حتى ليمكن القول بأن هذه الفترة قد شهدت مولد "المدرسية الإسلامية" التي امتدت إلى الفترة التالية أيضا .

ط - في مطلع هذه الفترة منى المسلمون بسقوط بغداد في يد التتار ، الأمر الذي أعطى للفكر الشيعي فرصة للازدهار . و لكن هجرة علماء الشرق إلى مصر التي قادت حركة مواجهة المغول و الصليبيين ، واستضافت خلفاء بنى العباس ، أعطى لمصر زمام القيادة السياسية والثقافية للعالم الإسلامي طوال هذه الفترة . فلما فتح محمد الفاتح القسطنطينية ، و دخل سليم الأول مصر في أواخر هذه الفترة و تنازل له خلفاء بني العباس ، و تغلبت الأساطيل الغربية على أسطول مصر في باب المندب ، رحلت القيادة السياسية إلى استانبول و بقيت لمصر القيادة الثقافية ، و صارت القاهرة معقل المذهب الأشعري الذي حظى كذلك بازدهار نسبي ، شاركه إياه المذهب الماتريدي في ظل الخلافة العثمانية التي تبنت الفقه الحنفي في مجال القضاء و الفكر الماتريدي في مجال العقيدة ، و إن كان المذهبان قد تقاربا إلى حد كبير ، و أسهم في ذلك ما تسرب إليهما من أفكار اعتزالية ، و ما يستشعرانه من وحدة الموقف إزاء الفكر الشيعي ، باعتبارهما - مع المدرسة الحنبلية - ممثلين لموقف أهل السنة و الجماعة . و قد ساعد على استمرار هذا الاستقطاب و تحقيقه خلال الفترة التالية أيضا نشوء الدولة الصفوية في إيران ، في نهاية هذه الفترة ، وتبينها للمذهب الإثناعشري . كما أن تسرب القوى الغربية وبخاصها - فيما بعد - في إحكام الحصار حول العالم الإسلامي و السيطرة

---

(١) انظر عبد اللطيف : نصير الدين ٤٩ ، و الكوثري في مقدمته لكتاب الدواني : حقيقة الإنسان (نشر الحلبي) .

على معظم أجزائه قد خلق أوضاعا جديدة ظهرت آثارها في الفترتين التاليتين .

٢ ـ المرحلة الرابعة ـ مرحلة الجمود و التقوقع :

إذا كانت المرحلة السابقة قد شهدت تطورات هامة تناولت علم الكلام في صميم مادته و مناهجه ، و لو أنها كانت تطورات سلبية أو ذات آثار سلبية في الأعم الأغلب ، فإن علم الكلام لم يعدم خلالها القدرة على أن يفرز اتجاهات و تيارات جديدة ذات أصالة و خاصة في الدوائر السلفية ، كما أن الفكر الإسلامي بوجه عام كانت ما تزال فيه بقية من قوة وحيوية .

أما المرحلة الرابعة فقد غلب عليها الفتور و التقليد و الاكتفاء بإعادة العرض و اجترار الماضي ،فكان جل إنتاجها شرحا أو تلخيصا أو نقدا لمؤلفات السابقين في غالب الأمر ، و لكنا نود أن نوضح ـ بداية ـ أن هذا الحكم إنما هو سائغ في حدود ما تكشف عنه المعلومات المتاحة ، ولعل الدراسات الجديدة التي ينبغي أن توجه إلى المناطق المجهولة من تراثنا العقلي ـ و منها هذه الفترة ـ تغير من هذا الحكم . و قد ران هذا الجمود و التقوقع على الفكر الإسلامي بوجه عام خلال القرنين العاشر و الحادي عشر و أكثر الثاني عشر حتى ظهرت في المياه الراكدة هزة جديدة ولدت المرحلة الحديثة التالية ، و أبرز سمات المرحلة الرابعة ما يلي :

١ ـ سيادة أسلوب الحواشي و التقارير الملحقة بالمتون القديمة وشروحها على المؤلفات الكلامية و أساطين هذا الأسلوب من أمثال ميرزا خان و السيالكوتي و الخيالي و العصام و أمثالهم في الأوساط السنية ، والخفري و الششتري و البدخشي و الدشتكي و أمثالهم عند الشيعة ، هم من رجال هذه الفترة ، الذين ما تزال تدرس حواشيهم في الجامعات الدينية حتى اليوم .

٢ ـ استقرار المدرسة الأشعرية في مصر و أفريقيا و العالم العربي،

التي كادت مع الإثناعشرية تستقطب النفوذ و الهيمنة على الدوائر الكلامية في العالم الإسلامي ، بجانب النزعة الماتريدية في تركيا و شبه القارة الهندية ، غير أن العلاقات الفكرية الوثيقة بين الجانبين صراعا أو تعاونا ضعفت جدا في هذه الفترة ، و ربما يرجع ذلك إلى غلبة الروح المحافظة على علماء الأزهر المصريين ، و إلى سيادة الإثناعشرية على إيران بعد أن كانت مقرا خصبا للفكر الأشعري السني ، و ذلك بعد قيام الدولة الصفوية هناك . و إن لم يخل الأمر من اتصالات فكرية أحيانا كما في أمثال بهاء الدين العاملي و لكنها حالات نادرة بالقياس إلى ما سبق في المرحلة الماضية ، (١) كما أن الهند شهدت لونا من الاحتكاك و الصراع بين السنيين و الشيعة بحكم ظروفها الخاصة (٢) ، و ذلك على يد الشيخ أحمد السرهندي «مجدد الألف الثاني» و تلاميذه ، مما مهد لظهور مدرسة « شاه ولي الله » فيما بعد خلال الفترة الحديثة .

٣ - زاد التقارب بين علم الكلام و التصوف الذي بدت بوادره في المرحلة السابقة أو قبلها ، حتى صار متكلمو هذه الفترة لا يجدون بأسا - أحيانا - في أن يلحقوا بمؤلفاتهم في الكلام فصولا صوفية الأمر الذي استمر في المرحلة التالية أيضا (٣) ، غير أن طابع المزج بين الكلام والتصوف و الفلسفة جميعا قد غلب على إنتاج المفكرين الفرس بوجه خاص، و ذلك على أيدي الداماد و صدرالدين الشيرازي المعروف بملا صدرا وتلاميذهما (٤) من رجال هذه الفترة . و لكن التصوف الذي كان رائجا في العالم الإسلامي حينذاك سواء على مستوى الفكر أو مستوى العمل ، لم يكن إلا عاملا من عوامل الخمول و التقوقع للأسف الشديد .

٤ - شهدت المدرسة الماتريدية قدرا من الحركة و النشاط بحكم

(١) انظر عبد اللطيف نصير الدين ٤٩٧ و ما بعدها .
(٢) السابق . و غازي : الدين الأكبري ، ص .٢ و ما بعدها .
(٣) انظر شرح الشيخ عليش على المنظومة ٢٨٣ و ما بعدها .
(٤) انظر الشيرازي : الأسفار الأربعة ٤/١ ، وعبد اللطيف : في الفلسفة ٢.٩ ، و محمد إقبال : تطور الفكر الديني في إيران ، ص .١٥ و ما بعدها (ط أولى في القاهرة ١٩٨٩) .

عناية الخلفاء الأتراك بهذا المذهب ، و إن كان من الملحوظ أنهم لم ينشئوا مدارس خاصة لتدريس العقيدة الماتريدية كما فعل غيرهم من الحكام في مصر و الشرق بالنسبة للمذهب الأشعري ، و برزت في هذه الفترة أسماء الكفوي و الكلنبوي و القسطلاني و ملا علي القاري و كثير غيرهم .

٥ ـ هيأ الخمول السياسي و الاقتصادي الذي خيم على مصر والعالم العربي بعد السيطرة التركية ، و وصول الأوربيين إلى الشرق عن طريق رأس الرجاء الصالح ، و احتلال مناطق الأطراف من العالم الإسلامي ـ لشيوع ضرب من الخمول في الحياة الفكرية أيضا . كما أن التحدي الثقافي الذي مثلته الثقافة الغربية بما جاء في ركابها من منهج وضعي في التفكير ، و نظرة علمانية إلى شئون المجتمع و الدولة ، و تبشير بالدين المسيحي ، ومزاحمة للتعليم الديني التقليدي بآخر مدني غربي النزعة إلى غيرذلك من التطورات ، هذا التحدي الثقافي والديني لم تتضح صورته في الواقع الإسلامي و لا في الوعي الإسلامي حينئذ و لم تبدر أية بادرة من رد الفعل إزاءه بالسلب أو الإيجاب إلا في المرحلة التالية، التي تعتبر هذه القضية أحد محاورها الرئيسية (١)، و ربما كانت أحد عواملها الرئيسية كذلك .

٣ المرحلة الأخيرة :

يبدأ الفكر الحديث ، بوجه عام ، مع مطلع القرن السادس عشر أو السابع عشر الميلاديين، لكنه في حالتنا يتأخر إلى منتصف الثامن عشر أى الثاني عشر الهجري ، و ذلك بسبب ما ران على العقل الإسلامي و الحياة الإسلامية من جمود و خمول و تقوقع ، بينما كان الفكر و الحياة الغربيان يتطوران بإيقاع شديد متسارع منذ عصر النهضة مما هيأ للقوم أن ينتزعوا زمام القيادة العالمية بعد أن بقي في يد المسلمين قرونا عديدة ، بل أن يحكموا الحصار على العالم الإسلامي نفسه ، و يحتلوا معظم أجزائه

(١) انظر البهي : الفكر الإسلامي الحديث و صلة بالاستعمار الغربي ـ المقدمة ، و الندوي : الصراع بين الفكرة الإسلامية و الفكرة الغربية ، ص ١٠ و ما بعدها .

عسكريا ، و يفرضوا عليه ـ بأساليب متنوعة ـ فكرهم و أنظمتهم المختلفة كما ألمحنا في نهاية الفقرة السابقة .

و لكن الهجمة الغربية لم تكن هي العامل الوحيد لتحريك الأوضاع الثقافية و الفكرية الغافية ؛ فقد قامت حركات النهضة الحديثة بعوامل ذاتية دفعت العقل المسلم أن يتململ من واقعه البائس العقيم ، ويستوحي ماضيه العظيم ، كما نجده لدى محمد بن عبد الوهاب و دعوته الإصلاحية في قلب الجزيرة العربية (و في منتصف القرن الثاني عشر) معتمدا على تراث ابن تيمية و ابن حنبل ، مناديا بعودة جديدة صادقة إلى الكتاب والسنة ، فتلقف ذلك دعاة كثيرون في الهند و إفريقيا و العالم العربي مشرقه و مغربه كالسنوسي و المهدي و الشوكاني و القاسمي و ابن باديس و ولي الله الدهلوي و الأفغاني و محمد عبده و غيرهم من الدعاة والمفكرين المعاصرين . و لقد سبقت هذه الحركة هواجس فكرية و مواقف عملية كانت إرهاصا و تبشيرا بهذا الفكر الحديث ، أكثر منها بداية حقيقية له على يد الشيخ أحمد السرهندي في الهند ، و صدر الدين الشيرازي في فارس ، و الشيخ أحمد الدردير في مصر .. و كلهم كان يستوحي تراث الفكر الإسلامي في الكلام و الفلسفة و التصوف دون صلة واضحة بالفكر الغربي الوافد ، أو احتكاك عملي مع الغزاة الجديد . فلما تمكن الغربيون بنفوذهم العملي و الثقافي من بلاد القلب الإسلامي أخذ الفكر الإسلامي وضعا جديدا ، و أعطاه عامل التحدي الخارجي قوة مضافة ، و بدأت الاستجابة لهذا التحدي تؤتي ثمارها المتنوعة في الفكر الحديث و المعاصر [١] . و سنحاول فيما يلي رصد الظواهر البارزة في هذه المرحلة :

١ ـ ازدهر الفكر الحنبلي و الاتجاه السلفي و خاصة بعد قيام الدولة السعودية على تراث الشيخ ابن عبد الوهاب ، و عاد فكر ابن تيمية يمارس دورا لعله لم يتهيأ له من قبل في العالم الإسلامي ؛ حتى ليقول الشيخ

---

(١) انظر قاسم : الإسلام بين أمسه و غده ، ط الإنجلو بمصر ، ص ٦١ و ما بعدها .

مصطفى عبد الرازق في ختام تمهيده : « أما النهضة الحديثة لعلم الكلام فتقوم على نوع من التنافس بين مذهب الأشعرية و مذهب ابن تيمية .. » (١) وامتدت أصداء ذلك إلى أنحاء العالم العربي و خارجه ، ولا يعدم المرء آثارا ظاهرة لدعوة الشيخ ابن عبد الوهاب لدى الصنعاني والشوكاني باليمن ، و الشيخ ولي الله الدهلوي في الهند ، والسنوسي والمهدي و ابن باديس في إفريقيا ، و القاسم المشترك بينهم هو المناداة بالعودة إلى الكتاب و السنة مع اختلاف مواريثهم الفكرية بين زيدية وحنفية و شافعية و مالكية و حنبلية و صوفية .

٢ ـ استمر الاستقطاب المذهبي بين الإثناعشرية التي سيطرت على فارس ، و المذاهب السنية التي تقاسمت المناطق السنية من العالم الإسلامي: و أولها الأشعرية التي حافظت على نفوذها بفضل جهود الأزهريين ، والماتريدية التي أفادت من نفوذ العثمانيين و بجهود العلماء في شبه القارة الهندية ، ثم النزعة السلفية الفتية التي انبثقت من التراث الحنبلي ، هذا مع بقاء طوائف الإباضية و الزيدية و الإسماعيلية في معاقلهم من أطراف الجزيرة و ثغور الهند و جبال المغرب العربي .

٣ ـ أدى التفاعل الثقافي الجديد ، و النفوذ الغربي ، و المواريث الباطنية لغلاة الشيعة و متطرفي الإسماعيلية و صوفية وحدة الوجود إلى ظهور أديان جديدة منشقة عن الإسلام في جناحه الشيعي كالبابية والبهائية في فارس ، وفي جناحه السني كالقاديانية في الهند ، و من قبلها الديانة "الأكبرية" التي قضت عليها جهود الشيخ السرهندي .. وأحدث ذلك هزة شديدة في الفكر و المجتمع الإسلاميين لا تزال آثارها باقية حتى اليوم (٢) .

٤ ـ أدى الصراع الفكري الذي نشأ خلال هذه الفترة بفعل الثقافة

---

(١) عبد الرازق : تمهيد ، ص ٢٩٥ .

(٢) انظر إقبال : تطور الفكر الديني في إيران ، ص ـ ١٥ و ما بعدها ، و محمد البهي : الفكر الإسلامي الحديث : ص ـ ١٢ .

الغربية الغازية أو الوافدة ، و ما جاء في ركابها من منهج وضعي في التفكير ، و نظرة علمانية إلى شئون الدولة و المجتمع ، و تبشير بالدين المسيحي بين المسلمين ، و مزاحمة التعليم الإسلامي التقليدي بآخر مدني غربي النزعة و الروح ، إلى غير ذلك من المؤثرات التي كان أشدها مامثلته الكشوف العلمية المادية من ضغط شديد على عقول الشبيبة المسلمة ، أدى كل أولئك إلى ظهور ردود فعل متنوعة تتراوح بين الخضوع النسبي لتلك المؤثرات و محاولة عرض المواريث الإسلامية بأسلوب دفاعي انهزامي ، والرفض المطلق و التجنب الحذر من الأوساط المحافظة ، و محاولة استيعاب العناصر الصالحة من الفكر الوافد و رفض الفاسد منها في نظرة نقدية تحاول أن تتحرر من الموقفين السابقين . و قد انضم إلى تلك المؤثرات الوافدة منذ العقود الأولى للقرن الحالي ما سببته الثورة الروسية من مجادلات فكرية و صراعات عملية حول النظم الاقتصادية و الأفكار الأيدولوجية المادية المرتبطة بالماركسية ، و قد حاول كثير من المفكرين مواجهة ذلك من أمثال الأفغاني الذي واجه اللوثة المادية في الشرق بكتابه "الرد على الدهرية"، ومحمد عبده الذي كتب في الرد على بعض المستشرقين كتابه "الإسلام و النصرانية أمام العلم و المدنية" و السيد أحمد خان الذي حاول تفسير القرآن بما يوافق الأفكار الوضعية الجديدة ، ومحمد إقبال الذي حاول تجديد الفكر الديني في الإسلام و لم يسلم كغيره من التأثر بالقيم الجديدة الناجمة عن "نظرية التطور" و غيرها . و لا يزال هذا الصراع هو القضية الأولى للحياة الإسلامية فكريا و عمليا حتى الوقت الحاضر ، كما يقرره أكثر المفكرين المسلمين .

٥ ـ مال بعض المفكرين إلى نزعة عقلية اعتزالية في مواجهة تلك القضايا و الصراعات المحتدمة ، و لو أسست العودة إلى الكتاب و السنة على أسس راسخة لكفكفت من هذه النزعة التي لم تخدم الفكر الكلامي في الماضي و لعلها عاجزة عن إحيائه في الحاضر ، و يمكن أن يذكر في

(١) انظر السابق ، و الندوي : الصراع ص ١٠ .

هذا الصدد الأفغاني و الشيخ عبده و مدرستهما ، كما يعترف أنصارهما قبل الخصوم (١) . و ربما كان أقوى رد كلامي ينبعث من المنطلقات التقليدية السنية مع تفتح على الفكر المعاصر ضد هذه النزعة ، هوما قدمه الشيخ مصطفى صبري العالم التركي في كتابه الكبير الذي يُعد من أهم الأعمال الكلامية المعاصرة : « موقف العقل و العلم و العالم من الله رب العالمين » ، و هو يجمع بين مؤثرات ماتريدية و أخرى أشعرية مع تملك لناصية علم الكلام .

٦ ـ لم تكن التطورات الجديدة خالية من الخير ؛ فإن قيام الجامعات المدنية بأقسامها العلمية ، و مناهجها المتطورة أدى إلى حركة تجديد و إحياء للتراث الإسلامي ، و كشف عن الحلقات المفقودة من تاريخنا الفكري، وقد كان لمدرستي دارالعلوم والقضاء الشرعي وكليات الآداب في الجامعات المختلفة بمصر ومثيلاتها في المناطق الأخرى دور مشكور في هذا الصدد، ولعل ما تحظى به الحياة الإسلامية المعاصرة من حيوية و نهضة يرجع إلى التاثير الرشيد لهذه المؤسسات ، بجانب معقل الفكر الإسلامي الأصيل وهو الأزهر الشريف ، و دوره في النهضة الحاضرة لعلم الكلام أساسي و رائد كما تعكسه الفصول السابقة .

٧ ـ بقي الفكر الماتريدي في الساحة و قد مثله العالم التركي المتشبث بهذا المذهب مع تمكن في العلوم الشرعية أعني الشيخ محمد زاهد الكوثري ، و بعض علماء شبه القارة الهندية من أمثال الشيخ شبلي النعماني الذي يعد امتدادا معاصرا للشيخ ولي الله الدهلوي و يجمع في شخصه ، مثل الشيخ مصطفى صبري ، مؤثرات ماتريدية و أخرى أشعرية في الوقت نفسه .

٨ ـ ظهرت نزعة "خروج" جديدة يخشى أن تتحول إلى فكر عقائدي ينحرف عن مذهب أهل السنة و الجماعة (٢) ، بل إن بوادر ذلك قد ظهرت

---

(١) انظر قاسم : الإسلام بين أمس و غده ٦٤ ـ ٦٦ .

(٢) انظر الحلي : دراسات في الفرق الإسلامية ، ص ٧٠ و ما بعدها .

بالفعل، وعسى أن يعمل التيار الأصيل للفكر الإسلامي السني القائم على الكتاب و السنة على استيعاب تلك النزعة و ترشيدها ، من خلال حوار علمي مخلص و جاد، و يجري على التقاليد العريقة لعلماء السلف منذ ابن عباس رضي الله عنهما و من بعده من الأعلام في العصور الزاهرة من حضارة المسلمين .

٩ ـ تدل التطورات على احتمال قيام احتكاك فكري وصراع مذهبي بين الشيعة الإثناعشرية و الدوائر السنية ، و قد تنفخ فيه القوى المعادية للإسلام من صليبية و صهيونية و باطنية و غيرها ، و لو بقي في دائرة فكرية هادئة ، و تهيأ له علماء أهل السنة بما يستحقه ، فنرجو ألا يجلب شرا على المسلمين في ظروفهم الدقيقة التي يجتازونها الآن .

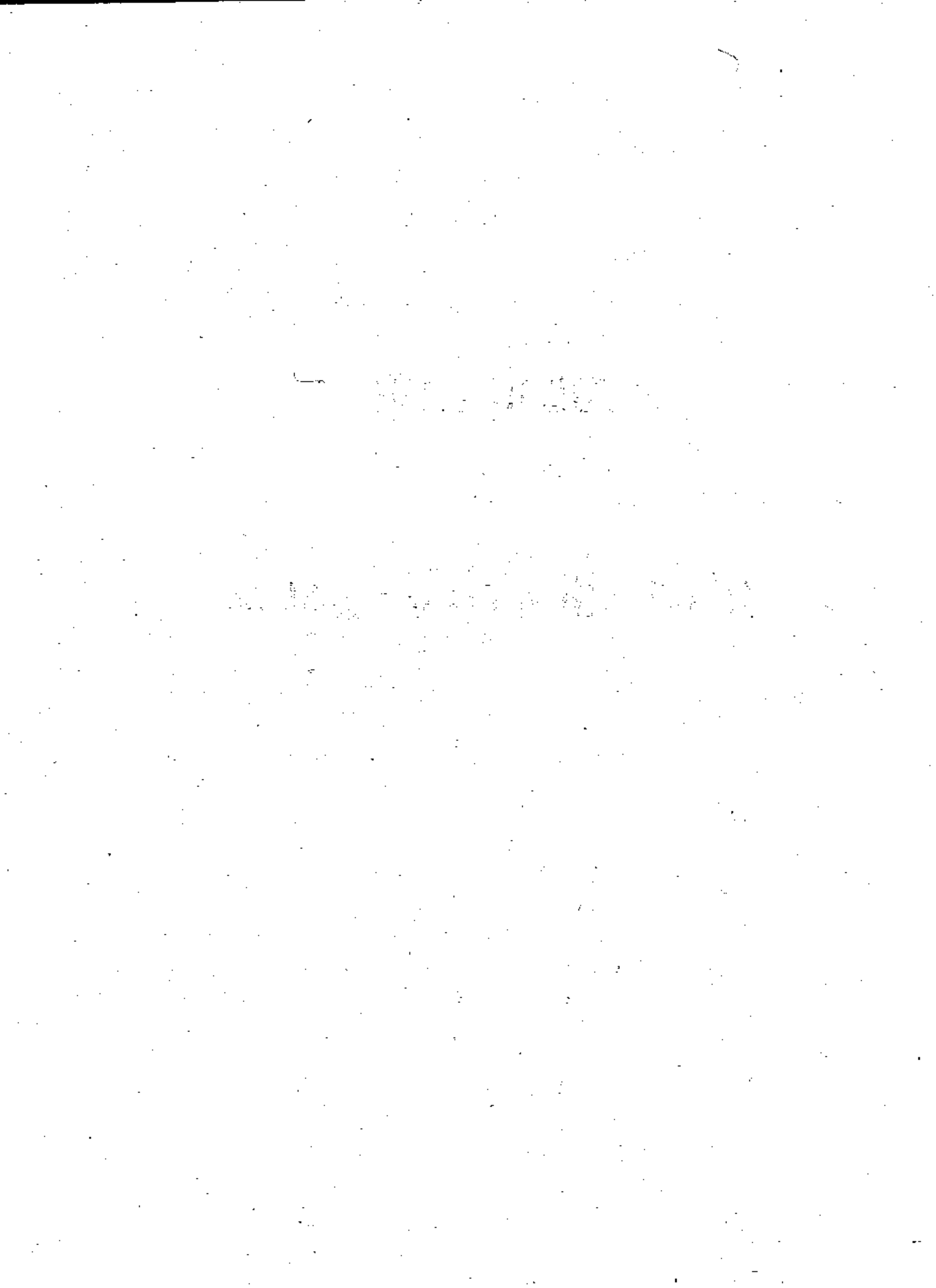
١٠ ـ كما تتجه الدراسات الثيولوجية لدى الآخرين إلى شئون تتعلق بتنظيم المجتمع ، و فلسفة الحكم ، و إثراء الشخصية الإنسانية في أزمتها المعاصرة بمعطيات الوحي و هدى النبوة ، و لم يكن للقوم عهد بذلك من قبل ، فينبغي للمفكرين المسلمين و المتكلمين الجدد أن يتناولوا مثل هذه القضايا لتوجيه الحياة الإسلامية في بلاد المسلمين [1] و التبشير بنظام عالمي جديد تنعم فيه الإنسانية ببركات الإسلام الذي أنزله الله ـ تعالى ـ رحمة للعالمين . و الله وليُّ كل توفيق و مصدر كل نعمة .

---

(١) تدعو إلى ذلك مع النصح بأن يكون المنطلق هو الكتاب و السنة ، و أن يستهدي المفكر بقواعد علم أصول الفقه في فهمه و تفسيره لهما ، و ألا يغفل الإفادة من تراث الأئمة في العصور المختلفة ، و أن يختار لغة الخطاب التي يمكن أن تحرك الجماهير المسلمة ، و أن يحذر إحياء الفرق القديمة أو إنشاء الفرق الجديدة ، و من هذه المنطلقات لا نظن أن ما تقدمه الدكتور حسن حنفي أخيرا في استحياء الفكر الكلامي هو الإجابة الصحيحة على الأسئلة المطروحة ، و لعلنا نتمكن من المناقشة التفصيلية لمحتوى هذه الأعمال عما قريب إن شاء الله .

الباب الثالث

مناهج البحث و الاستدلال



الباب الثالث

مناهج البحث و الاستدلال

تمهيد :

تتمايز العلوم باختلاف موضوعاتها كما تتمايز باستقلال مناهجها ، فالمنهج جزء من شخصية العلم و أساس من أسس استقلاله و تفرده عن غيره من العلوم . ولئن اشتركت بعض العلوم أو تقاربت في موضوع البحث أو أسس المنهج المتبع فيه ، فإنها لا بد أن تتمايز بوجه ما في كل من هذين الجانبين . فالعلوم اللغوية و العلوم الطبية و العلوم النفسية وسائر الدراسات الإنسانية تشترك في أن موضوع بحثها هو الإنسان بوجه عام ، ولكن لكل منها ـ كما هو معلوم ـ زاوية من الاهتمام و لونا من التخصص في تناول هذا الموضوع المشترك ، وهو ما كان يعبر عنه أسلافنا بالاختلاف في "الحيثية" و إن اتحد الموضوع (١) . و قد تتقارب العلوم أو تشترك كليا أو جزئيا في المناهج المستخدمة فيها أوفي الأسس الفكرية

(١) انظر مثلا قطب الدين الرازي : شرح الرسالة الكاتبية ، ص ٣ .

و المنطقية التي تقوم عليها تلك المناهج ، و لكنها بحكم اختلاف الموضوع أو زاوية النظر إليه ، و بحكم تطور البحث و أدواته ومتطلباته الخاصة في إطار كل علم ، تتميز عن بعضها البعض منهجيا ، و تصطنع أساليبها الملائمة و تطور آلياتها الخاصة ، و هو بعض ما كان يقصده ابن خلدون في رصده لتطور العلوم عند العرب و صيرورة كل منها "صناعة" خاصة (١) .

ومن الملحوظ أيضا أن البحوث و الدراسات الرياضية و الطبيعية والاجتماعية ـ و إن تميز بعضها عن البعض موضوعيا و بالتالي منهجيا ـ قد تتقارب بل و تتقارض الأدوات المنهجية و الأساليب البحثية في كثير من الأحيان ، و يعرف المحققون ما صارت إليه الطبيعيات الحديثة مثلا من استخدام الرياضيات و معادلاتها و أساليبها المختلفة حتى صارت ـ من حيث طريقة العرض على الأقل ـ لغة رمزية خالصة ، و إن كانت في طرق الاختبار و أساليب الكشف و التحقق متميزة تماما . بل إن البحوث الإنسانية و الاجتماعية ـ برغم خصوصية الظواهر التي تدرسها ـ أخذت بدورها تصطنع أساليب الإحصاء و الاستقراء و تستخدم صورا من التجربة والملاحظة ، أى أنها تستفيد منهجيا من العلوم الرياضية والطبيعية . وهذه الحقيقة لا ينبغي أن تنسينا أن كل علم من العلوم المتخصصة المتفرعة من المجالات الثلاثة السابقة له أساليبه و أدواته البحثية و المنهجية ، و إن استفاد بغيره أو اشترك معه في الأسس المنطقية العامة التي تقوم عليها تلك المناهج و الأدوات .

و لما كان علم الكلام واحداً من العلوم الشرعية الإسلامية فإنه من الطبيعي أن يشترك معها أو يتقارب من الناحية المنهجية سواء في مصادر استمداد الأحكام و الأفكار أو في كيفية صياغتها ، و من الطبيعي أيضا أن يتميز عنها ـ بوجه ما ـ في كيفية تطوير أساليبه الخاصة و أدواته الملائمة لوظيفته و موضوع بحثه ، و هذا ما تشهد له الوقائع المتاحة ، و الدراسات المتخصصة . غير أن لهذا العلم مزيد اتصال ـ بحكم

(١) انظر المقدمة ص : ٣٥٠ .

طبيعته وموضوع بحثه ـ بالفلسفة والدراسات العقلية ، وقد خاض رجاله حربا مستمرة ضد الاتجاهات الفكرية والعقائدية المخالفة للإسلام ، واحتكوا بأبناء الملل والثقافات الأخرى في مختلف العصور ، فكان من الطبيعي أن ينعكس أثر ذلك على مناهجهم و أساليبهم سواء بالرفض والمقاومة أوالتبني والاقتراض (١) .

وسنحاول في الفصول التالية أن نصف المعالم البارزة للتطورات المنهجية في علم الكلام حتى يزداد الراغبون في دراسة هذا العلم إدراكا لطبيعته ، و بصرا بمحتوياته و مشاكله . و قد لا نكتفي بالوصف المجرد ونتجاوز ذلك إلى النقد والمناقشة لبعض الأفكار المنهجية أحيانا ؛ استشرافا لمستقبل أكثر خصوبة و أصالة للدراسات الكلامية .

ولما كان علم الكلام قد بدأ ـ كغيره من العلوم الإسلامية ـ معتمدا على كل من العقل و النقل جميعا في توازن وسماحة ، ثم هبت عليه رياح التطور وعوامل التأثير المتباينة فأخذ يتراوح بين هذين القطبين ، و يتفاوت مدى اعتماده على كل منهما بحسب طبيعة كل مدرسة من المدارس الكلامية وظروف تطورها ، حتى غلبت عليه النزعة العقلية لدى "متأخري المتكلمين" و تقلص دور الدليل النقلي إلى حد كبير ـ فسنعرض أولا للدليل العقلي و مدى الاعتماد عليه لدى المتكلمين ، ثم للدليل النقلي وحجيته ، و إنما أخرنا الكلام عن الدليل النقلي مع أنه منبع الأحكام الاعتقادية لحاجتنا إلى مناقشة العلاقة بينه و بين الدليل العقلي ، وتحرير البحوث الكلامية من الآثار السيئة لفكرة " الدور" الاعتزالية ، التي كادت تقضي على« حجية » الدليل النقلي في الدراسات الكلامية . ثم نعرض أخيرا لمجموعة من الأساليب و الصيغ و صور الاستدلال التي استخدمها المتكلمون في بحوثهم بصرف النظر عن المواد و الأفكار التي قد تتضمنها عقلية كانت أو نقلية .

---

(١) انظر من المصادر القديمة : الجرجاني : شرح المواقف ١/٢٥ و ما بعدها ، و الآمدي : أبكار ١/٢ ، و ما بعدها ، و الماتريدي : كتاب التوحيد ٤ ـ ١١ و الجزء الثاني عشر من كتاب القاضي عبد الجبار : (المغني في أبواب التوحيد و العدل) . و من الدراسات الحديثة : النشار : مناهج البحث ، و رسالتي الدكتوران المخطوطتان بمكتبة كلية أصول الدين بالقاهرة : مناهج البحث في العقيدة للدكتور عماد خفاجي ، و أصول علم الكلام للدكتور يحي فرغل .

الفصل الأول

الدليل العقلي و مكانته في البحوث الكلامية

إذا كانت وظيفة علم الكلام دراسة الأحكام الاعتقادية التي جاء ت بها الشريعة الإسلامية باعتبارها هي الأصول التي تقوم عليها سائر الأحكام الفقهية فلا بد أن يعتمد على الأدلة المنقولة عن النبي ـ صلى الله عليه وسلم ـ قرآنية كانت أو نبوية ، باعتباره مبلغا لتلك الشريعة الإسلامية . و لكن ذلك لا يعني الإعراض عن الأدلة العقلية التي تكشف عن الحق الموافق لما يتضمنه النقل ، مادام الوحي أو الشرع قد أمر باستخدام العقل و حث على النظر و الاعتبار . و هكذا بدأت البحوث الكلامية معتمدة على العقل و النقل معا ، و إن كانت نتائج الاستدلال العقلي لا تعتمد أحكاما نهائية إلا إذا صدق عليها الشرع .

و يعتمد كل من يتعرض لتاريخ علم الكلام و أسلوب البحث فيه إلى تقرير هذه الحقيقة بصفة عامة و قد يقارن بين موقف الفلاسفة و موقف المتكلمين بهذا الصدد ، كالأستاذ أحمد أمين الذي يقول : « إن المتكلمين اعتقدوا قواعد الإيمان ، و أقروا بصحتها و آمنوا بها ثم اتخذوا أدلتهم العقلية للبرهنة عليها .. أما الفلاسفة فهم يبحثون المسائل بحثا مجردا و يفرضون أن عقولهم خالية من مؤثرات و من اعتقادات ثم يبدأون النظر منتظرين ما يؤدي إليه البرهان » (١) ثم يؤيد ذلك بكلام ابن خلدون : « إن نظر الفيلسوف في الإلهيات إنما هو نظر في الوجود المطلق و ما يقتضيه

(١) ضحى الإسلام ١٨/٣ .

لذاته ، و نظر المتكلم في الوجود من حيث أنه يدل على الموجد ، و بالجملة فموضوع علم الكلام عند أهله إنما هو العقائد الإيمانية بعد فرضها صحيحة من الشرع من حيث يمكن أن يستدل عليها بالأدلة العقلية » (١) . و الواقع أن الدراسة المتأنية لتطور علم الكلام تؤكد هذه الحقيقة أيضا ، إذ تتراوح المدارس الكلامية في الجملة بين قطبي العقل و النقل ،وتتفاوت في مدى الاعتماد على كل منهما أو عليهما معا حسب طبيعة كل مدرسة و ظروف تطورها كما قلنا . غير أننا نود هنا أن ننتقل من هذا التعميم إلى شيء من التخصيص و التحديد ، فنحاول أن نلقي بعض الضوء ـ دون إغراق في التفاصيل الخاصة بكل فرقة ـ على مكانة كل من العقل و النقل في المناهج الكلامية ، و طبيعة العلاقة بينهما لدى أهم المدارس الكلامية ، وأن نناقش الأسس المنهجية التي في ضوئها تحددت هذه العلاقة بين النقل و العقل باعتبارهما مصدرين للاستدلال في علم الكلام ، و خاصة لدى متأخري المتكلمين ، و أن تستشرف بذلك عهدا جديدا للفكر الكلامي يقوم على أسس منهجية جديدة تخالف ما انتهى إليه المتأخرون ، و إن كانت أدنى في الحقيقة إلى منطلقاته الأولى .

(أ) النظر العقلي طريق للمعارف الاعتقادية :

يقرر أكثر المتكلمين ـ من متقدمين و متأخرين ـ و خاصة الأشاعرة و الماتريدية و المعتزلة أن الدليل العقلي مقبول في مسائل العقيدة إلى جانب الدليل السمعي ، و أن المعارف الكلامية تستمد من العقل و من النقل جميعا .. و ربما بالغ البعض منهم في الاعتماد على الدليل العقلي و التهوين من قيمة الدليل النقلي أو تحديد مجاله في المباحث الكلامية ، كما هو الشأن لدى أكثر المعتزلة و المتأخرين من الأشاعرة والماتريدية و الإثناعشرية . و سنورد الآن ما يدل على اعتداد المتكلمين بالدليل العقلي لنتبعه بموقفهم من الدليل النقلي، و لكن حقيقة المسألة سوف تتضح على

(١) السابق ، و قارن بالمقدمة ٤٦٦ .

نحو أكثر عند ما نعرض للعلاقة بين كل من الدليلين العقلي والنقلي بعد ذلك ، و نناقش الأسس التي قامت عليها هذه العلاقة لدى أبرز المدارس الكلامية .

١ ـ فالمعتزلة على لسان شيخهم واصل بن عطاء الذي أسس المذهب يقولون إن : « الحق يعرف من وجوه أربعة : كتاب ناطق ، و خبر مجمع عليه ، و حجة عقل ، أو إجماع من الأمة (١) » ؛ كما يقرر أحد رجالهم في القرن الرابع أن الدلائل أربعة : حجة العقل ، و الكتاب ، والسنة ، و الإجماع (٢) ؛ بل يعمد البعض منهم إلى المباهاة بأن شيخهم الأول هو الذي وضع أصل الاحتجاج بالإجماع و العقل زيادة على الاحتجاج بالكتاب و السنة (٣) .

٢ ـ أما الأشاعرة فهم منذ شيخهم الأول أبي الحسن يقررون : «أن جملة الطرق التي تدرك بها العلوم تنحصر في خمسة : العقل والكتاب و السنة و الإجماع و القياس » (٤) ، و يقسم الآمدي ـ و هو أحد متأخريهم ـ العلوم إلى بديهية ضرورية و إلى نظرية كسبية ، و يقول إن الثانية إنما تستمد من الأولي بواسطة النظر العقلي الذي قد يبدأ بالشك لينتهي إلى العلم أو المعرفة الجازمة القطعية إذا روعيت فيه القواعد السليمة للنظر (٥) .

٣ ـ و يقرر الماتريدي في "كتاب التوحيد" : « أن أصل ما يعرف به الدين .. وجهان : أحدهما السمع و الآخر العقل » (٦) و يعلل ذلك بقوله : « الأصل في لزوم القول بعلم النظر وجوه : أحدها الاضطرار إليه في علم الحس و الخبر ، و ذلك فيما يبعد من الحواس أو يلطف .. و في

---

(١) النشار : نشأة ٣/١ ـ ٤ .
(٢) عبد الجبار : شرح الأصول ، ٨٨ .
(٣) انظر ابن المرتضى : طبقات ٣٧ ، و الغرابي : تاريخ الفرق ٨٦ .
(٤) الزركشي : البحر ٣١/١ .
(٥) انظر الآمدي : أبكار ٣/١ ، أ ـ ب .
(٦) الماتريدي : كتاب التوحيد ، ص ٨ .

تعرف الآيات بما يتأمل فيها من قوى البشر و أحوال الآتي بها ليظهر الحق بنوره و الباطل بظلمته ، و على ذلك دل الله بالذي قلت بالأدلة المعجزة إنه منه .. مع الأمر به بقوله « سنريهم آياتنا في الآفاق و في أنفسهم » ... و غير ذلك مما رغب في النظر و ألزم الاعتبار ، وأمر بالتفكر و التدبر وأخبر أن ذلك يوقفهم على الحق و يبين لهم الطريق .. » (١) .

(ب) وجوب النظر العقلي :

و لا يكتفي المعتزلة و الأشاعرة ـ و معهم أكثر المتكلمين ـ بالاعتداد بالدليل العقلي و الاعتراف بصحة ما يدل عليه في المسائل الاعتقادية ، بل يرون وجوب النظر و الاستدلال العقلي على أصول العقيدة و عدم الاكتفاء بالتقليد فيها .. يقول الآمدي : « أجمع أكابر أصحابنا والمعتزلة و كثير من أهل الحق من المسلمين على أن النظر المؤدي إلى معرفة الله ـ تعالى ـ واجب ، غير أن مدرك (أى طريق إدراك) وجوبه عندنا الشرع خلافا للمعتزلة في قولهم : إن مدرك وجوبه العقل دون الشرع » (٢) .

و الخلاف حول طريق وجوب النظر : أعقلي هو أم شرعي يرجع إلى الخلاف المبدئي بين الفريقين حول التحسين و التقبيح العقليين ؛ فقال المعتزلة بالوجوب العقلي. أما الأشاعرة فذهبوا ـ لأنكارهم التحسين و التقبيح العقليين ـ إلى أن وجوب النظر العقلي مستفاد من الشرع ، و استدلوا على ذلك :

١ ـ بالعديد من النصوص نحو قوله ـ تعالى ـ « قل انظروا ماذا في السماوات و الأرض » (٣) و قوله ـ سبحانه ـ « إن في خلق السماوات و الأرض و اختلاف الليل و النهار لآيات لأولى الألباب » (٤)

---

(١) السابق ، ص ٩ ـ ١٠ .
(٢) الآمدي : أبكار ١/٤ أ ـ ب .
(٣) يونس / ١٠١ .
(٤) آل عمران / ١٩٠ .

مما يدل ظاهره على وجوب النظر طلبا للمعرفة الاعتقادية .

٢ - بالإجماع و يشرح ذلك أحد الأشاعرة بقوله : أجمعت الأمة على وجوب معرفة الله - تعالى - و معرفة الله لا تتم إلا بالنظر ؛ إذ هي أمر غير بديهي ، و ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب (١) .

و قد تشدد بعض المتكلمين في إيجاب النظر العقلي في أمور العقيدة على كل مكلف (٢) مما قد يبدو لونا من التعسف مع كثير من العوام غير القادرين على النظر العقلي و لكنهم موقنون بأصول الدين ، مما دعا بعضا آخر إلى إنكار هذا الوجوب قائلين : « إنا لا نسلم أنه لا طريق إلى معرفة الله - تعالى - إلا النظر و الاستدلال ، بل أمكن حصولها بطريق آخر : إما بأن يخلق الله - تعالى - للمكلف العلم بذلك من غير واسطة ، و إما بأن يخبره من لا يشك في صدقه كالمؤيد بالمعجزات القاطعة ، و إما بطريق السلوك و الرياضة و تصفية النفس و تكميل جوهرها ، من غير احتياج إلى دليل و لا تعليم .. » (٣) . و يتخذ فريق ثالث موقفا وسطا أقرب إلى التسامح إذ يقول : « نحن إنما نقول بوجوب النظر في حق من لم يحصل له العلم بالله - تعالى - بغير النظر ، و إلا فمن حصلت له المعرفة به من غير نظر فالنظر في حقه غير واجب » (٤) .

و يتساءل المتكلمون القائلون بوجوب المعرفة الاستدلالية النظرية عن (أول واجب على المكلف) أهو المعرفة نفسها ، أم النظر الموصل إليها ، أو أول أجزاء النظر ، أم الشك الباعث علي النظر ؟ و المقصود بالشك هنا الشك الإرادي المنهجي أى القلق الداعي إلى الشروع في البحث للتحقق من جلية الأمر و إزالة الشك في أمور العقيدة ، و إذن فلا محل لقول ابن حزم « و الله ما سمع سامع قط بأدخل في الكفر من قول من

---

(١) الآمدي / أبكار ١/١٢٥ أ - ب .
(٢) انظر ابن حزم : الفصل ٤/٣٥ ، الآمدي : أبكار ١/٢٧ ب - ٢٨ أ .
(٣) الأبكار ١/٢٦ أ .
(٤) السابق .

أوجب الشك في الله تعالى وفي صحة النبوة فرضا على كل متعلم » (١).
وعلى أى حال فإن هؤلاء المتكلمين يجيبون عن هذا التساؤل بأن المقصود بالذات هو المعرفة بالله تعالى ، فإن لم تتم إلا بالنظر فقد يكون من الواجب على المكلف إرادة النظر لتحصيل ذلك ، فإن مضى عليه وقت يمكنه النظر و التوصل إلى المعرفة في مثله من غير عذر فهو كافر ، وإلا فهو معذور كمن مات صبيا (٢) و قد أثار القول بصحة النظر العقلي و وجوبه على المكلفين اعتراضات أخرى ناقشها المتكلمون نعرض فيما يلي لبعضها :

(ج) ـ اعتراضات ضد النظر العقلي :

١ ـ يأتي بعض هذه الاعتراضات من خارج البيئة الإسلامية ، و هو قول طائفة هندية يسميها المتكلمون « السمنية » زعموا أنه لا يعلم شيء إلا من طريق الحواس الخمس ، و أبطلوا العلوم النظرية جميعا (٣) .

٢ ـ و اعتراض آخر من الخارج أيضا ينسبه المتكلمون إلى السوفسطائية ، وهم فئات ثلاث « فإن منهم من ينكر حقائق الأشياء ويزعم أنها أوهام و خيالات باطلة و هم العنادية ، و منهم من ينكر ثبوتها و يزعم أنها تابعة للاعتقادات حتى لو اعتقدنا الشيء جوهرا فجوهر أو عرضا فعرض .وهم العندية ، ومنهم من ينكر العلم بثبوت شيء ولا ثبوته و يزعم أنه شاك و شاك في أنه شاك و هلم جرا و هم اللاأدرية » (٤) ، وسواء كان السوفسطائية فرقا أو فرقة واحدة تقول بمجموع هذه الآراء كما يرى بعض المتكلمين (٥) ؛ فالمهم أنهم يجمعون على رفض السفسطة و ما تثيره من شبه ضد النظر العقلي .

---

(١) السابق .
(٢) الجويني : الشامل ٢٠٨/١ .
(٣) البغدادي : أصول ١٠ ـ ١١ ، الآمدي : غاية المرام طبع القاهرة ١٩٧١ م ص ١٣ .
(٤) التفتازاني : شرح النسفية ٨٨ ـ ٩٢ .
(٥) كالطوسي في « شرح المحصل ش ص ٢٥ .

٣ ـ و هناك اعتراضات عديدة أخرى لطوائف من المسلمين كالحشوية و غيرهم ؛ أهمها أن في كل عصر عوام لا يستطيعون النظر وقد قضى النبي ـ صلى الله عليه وسلم ـ بصحة إيمان أمثال هؤلاء دون مطالبتهم بالنظر أو الدليل ، و لم ينقل عن النبي ـ صلى الله عليه وسلم ـ و أصحابه الخوض في النظر في مسائل الاعتقاد و لو حدث لنقل إلينا كمسائل الفقه ، بل لقد أنكر النبي ـ صلى الله عليه وسلم ـ البحث في مثل هذه المسائل مما يوجب الكف عن النظر و الجدال فيها (١) .

و يجيب البغدادي عن الاعتراض الأول بقوله : « .. يلزمهم على هذا القول إبطال مذهبهم ؛ لأن القول بإبطال المذاهب مذهب » (ثم يضيف :) و قلنا لهم : بماذا عرفتم صحة مذهبكم ؟ فإن قالوا : بالنظر و الاستدلال لزمهم إثبات النظر و الاستدلال طريقا إلى العلم بصحة شيء ما و هذا خلاف قولهم ، و إن قالوا : بالحس ، قيل لهم : إن العلم بالحس يشترك في معرفته أهل الحواس السليمة فما بالنا لا نعرف صحة قولكم بحواسنا فإن قالوا : إنكم قد عرفتم صحة قولنا بالحس ... لم ينفصلوا ممن عكس عليهم هذه الدعوى .. و إذا تعارض القولان بطلا ، و صح أن الطريق إلى العلم بصحة الأشياء إنما هو النظر و الاستدلال .. » (٢) . و من قبل قال الماتريدي : « ليس لمن ينكر النظر دليل علي دفعه سوى النظر ، فدل ذلك على لزوم النظر بما به دفعه » (٣) .

أما الاعتراض الثاني و هو يشكك في الحسيات و العقليات جميعا فيتصدى له التفتازاني قائلا : « إنما نجزم بالضرورة بثبوت بعض الأشياء بالعيان ، و بعضها بالبيان (أى الدليل العقلي ، ثم يضيف :) إنه لو لم يتحقق نفي الأشياء فقد ثبتت ، و إن تحقق (و النفي حقيقة من الحقائق لكونه نوعا من الحكم) فقد ثبت شيء من الحقائق ، فلم يصح

---

(١) الآمدي : أبكار ٢٧/١ ب .
(٢) البغدادي : أصول ١١ .
(٣) الماتريدي : كتاب التوحيد ، ص ١٠ .

نفيها على الإطلاق » (١) .

أما الأفكار التي يتضمنها الاعتراض الثالث فيرد عليها الآمدي الأشعري بما خلاصته :

(أ) إن المعرفة الاستدلالية إجمالية و تفصيلية : فمن المتكلمين من قال بأن الإجمالية واجبة على العوام و هي لا تشق عليهم ، أما التفصيلية فهي فريضة العلماء . و منهم من قال إن المعرفة التفصيلية واجبة على كل مكلف و لكن إن كان الاعتقاد صحيحا من غير دليل فصاحبه مؤمن عاص بترك النظر الواجب . و منهم من اكتفى في المعرفة بمجرد الاعتقاد الصحيح و إن لم يكن عن دليل و سماه علما (٢) . و من هذا يتبين أن الأشاعرة يقولون بإيمان المقلد ما دام صحيحا جازما و أن الحملة التي يشنها عليهم البعض ـ كابن حزم مثلا (٣) ـ لأنهم يوجبون على الناس الاستدلال ويرفضون إيمان العوام مخالفين بذلك طريقة النبي ـ صلى الله عليه و سلم ـ هي حملة لا مبرر لها ، و لا ينبغي أن توجه إلا إلى طائفة من المعتزلة ذهبوا ـ كما يقول الآمدي ـ «إلى أن من لا يعرف الله بالدليل فهو كافر وأصحابنا مجمعون على خلافه » (٤) . و قد كان ابن تيمية أكثر دقة وإنصافا إذ قال عن الأشاعرة : « إنهم مع إيجابهم النظر يقولون بإيمان العامـة » (٥) .

(ب) أما عدم النقل عن النبي و صحبه فيرجع ـ في نظر الآمدي ـ إلى أنه لم يكن في زمانهم ما يدعو إلى تحرير الأدلة و تدارسها على النحو المعروف « .. كما لم ينقل عنهم أنهم وضعوا كتبا في التفسير و الحديث و الجرح و التعديل و الناسخ و المنسوخ و الأحكام الفقهية مع

---

(١) التفتازاني : شرح النسفية ٩٢ ـ ٩٣ .
(٢) الأبكار ١/ ٢٧ ب .
(٣) انظر الفصل ٤/٣٥ ؛ ٥/١٠٩ ـ ١١٢ .
(٤) الأبكار ١/٢٧ ب و قارن بالجام العوام للغزالي ص ٢١٧ .
(٥) الموافقة : درء تعارض ل ١٧٦ أ .

الترتيب الخاص .. من أنهم أعلم الناس بأصولها و فروعها و إليهم مرجعها و هم ينبوعها .. أما أن يكونوا جاهلين بأدلة هذه المسائل بمعرفة الله ـ تعالى ـ و صفاته مع صفاء أذهانهم ... و الكتاب و السنة مشحونان بأدلتهما مع معرفة الآحاد منا لذلك ـ فهو بعيد لا يعتقده من له أدنى تحصيل» (١) . و هذا قريب مما يقرره ابن رشد من قبل : « القرآن كله إنما هو دعاء إلى النظر و الاعتبار و تنبيه على طرق النظر .. » (٢) و ابن تيمية ـ من بعد ـ في أكثر كتبه و خاصة في رسالته (معارج الوصول في أن أصول الدين و فروعه بيّنها الرسول) و كتابه (نقض المنطق) (٣) ، و كتاب (درء التعارض) الذي نقلنا بعض نصوصه المتصلة بذلك في الفصل الأخير من الباب الأول .

(ج) ـ أما الزعم بأن النبي ـ صلى الله عليه وسلم ـ أنكر على النظر العقلي فيرفضه الآمدي بشدة ، لما ثبت من وجوب النظر بالنص و الإجماع ، أما الآيات و الأحاديث الواردة في النهي عن المجادلة في الدين فهي خاصة بما كان الدافع إليه الهوى أو حب الغلبة أو التشكيك في الحق ، و هذا التخصيص ضروري ـ في نظره ـ حتى تتسق تلك النصوص مع النصوص الأخرى التي تحث على النظر و تثنى على أهله (٤) . و هذه التفرقة بين المباح و المحرم من النظر و المجادلة في الدين نجدها عند النسفي الماتريدي من قبل (٥) و عند ابن تيمية من بعد (٦) ، و قد مرّ بنا طرف من بيان ذلك فيما سبق .

(د) ـ الاعتداد بالعقل طابع عام للفكر الكلامي الإسلامي :

والذي نود أن نؤكده في ختام هذه الفقرة أن الاعتداد بالعقل و

---

(١) الأبكار ١/٢٧ ـ ب ٢٨ ب .
(٢) مناهج الأدلة ١٤٩ .
(٣) انظر ابن تيمية : معارج ٣ ـ ١٠ ، نقض المنطق ص ٢٥ ـ ٤١ .
(٤) الأبكار ١/٢٩ أ .
(٥) النسفي : بحر الكلام ٤ .
(٦) انظر الهراس : ابن تيمية ٥٦ .

القبول بأحكامه في هذا المجال هو سمة المدارس الكلامية جميعا ـ عدا طوائف الحشوية من أدعياء السلفية والنصية ، و ما هم من السلفية و الالتزام الحقيقي بالنصوص في شيء ـ و ليس أمرا قاصرا على المعتزلة و الأشاعرة فحسب :

١ ـ فالماتريدية ربما كانوا أكثر اعتدادا بالنظر العقلي من الأشاعرة ، و هم يباهون بذلك الموقف ، حتى ليكادون يقتربون من موقف المعتزلة في التحسين و التقبيح ، و هم في هذا يجرون على سنن شيخهم الماتريدي و إمامهم الأعظم قبله ، يقول النسفي الماتريدي : « كل عاقل بالغ يجب عليه ـ بالعقل ـ أن يستدل بأن للعالم صانعا كما استدل عليه إبراهيم ـ صلوات الله عليه ـ و أصحاب الكهف ـ رضي الله عنهم ... و من لم يبلغه الوحي لا يكون معذورا بخلاف ما قالت المتقشفة و الأشعرية » (١) و هو يقصد بالمتقشفة الحنابلة كما صرح به في موضع آخر (٢) أما ذكره للأشاعرة معهم فيؤكد ما أسلفنا الإشارة إليه . و قد لاحظ عدة من الباحثين وضوح الطابع العقلي في المدرسة الماتريدية (٣) . و لا غرر فهي ربيبة الفكر الحنفي في الأصول و الفروع .

٢ ـ أما السلف و من له مزيد ارتباط بهم كالمحدثين و الحنابلة و الظاهرية فقد يظن بهم البعد عن استخدام العقل في مسائل العقيدة، و الحق أنهم يعتمدون عليه و إن كانت وظيفته عندهم قد تختلف عنها عند غيرهم من المتكلمين ، فهم يعتمدون عليه في اتخاذ المعجزة دليلا على صحة الرسالة ، و قد مرّ بنا طرف من كلام الأئمة ـ و أبي حنيفة خاصة ـ و يروي السيوطي عن السمعاني في كتابه (الانتصار لأهل

(١) بحر الكلام ٥ ، ٦ .
(٢) السابق ١٤ .
(٣) انظر محمود قاسم : مقدمته لمناهج الأدلة ١٢٠ ـ ١٢٦ ، و جولد تسيهر : العقيدة و الشريعة ١١١، و العقيدة الماتريدية ـ رسالة ماجستير بمكتبة كلية دار العلوم (مخطوط).

الحديث) : « لا ننكر النظر قدر ما ورد به الكتاب و السنة لينال المؤمن بذلك زيادة اليقين و ثلج الصدر و سكون القلب » (١) . و يقول ابن الجوزي الحنبلي : « إن أعظم النعم على الإنسان العقل ، لأنه الآلة في معرفة الإله ، و السبب الذي يتوصل به إلى تصديق الرسل » (٢) . و قد أشرنا آنفا إلى موقف ابن تيمية من أدعياء السلفية الذين يحتجون فقط بالقرآن من حيث إخباره بالعقائد لا من جهة إثباته لها بالبراهين العقلية مع احتوائه على كل ذلك . و هو ترتيب مما قرره من قبل أبو يعلي ، و الشاطبي (٣) ، و ابن حزم (٤) .

٣ ـ أما في المجال الشيعي فإن الإسماعيلية (٥) ـ برغم نظريتهم في التعليم الباطني ـ لم ينكروا نظريا أن للعقل دورا ما ، و أطلقوا عمليا عنان الفكر لفلاسفتهم و دعاتهم حتى انتهى بهم الأمر إلى التحرر من كل قيود النص الديني و نسخه تماما كما سبقت الإشارة . و كان للزيدية منذ نشأتهم مزيد ارتباط بالاعتزال،أما الاثناعشرية فقد انتهوا أيضا إلى تبني منهج المعتزلة في التفكير الكلامي و إن خالفوهم في بعض النتائج أو المواقف كما يقرر ذلك الطوسي و هو أعظم متكلميهم المتأخرين في التجريد و غيره من كتبه (٦) .

٤ ـ كما أن من شارك في البحث الكلامي من الصوفية ـ أصحاب منهج الكشف و الرياضة الروحية ـ كالغزالي و القشيري و المحاسبي (٧) ـ قد أعاروا من قيمة النقل و معارفه ، و للأخير من هؤلاء دور بارز في هذا الصدد (٨) ، على أن موقف

(١) السيوطي : صون المنطق ١٧١ .
(٢) أبو يعلي : المعتمد ٢٥ ، ٤١ .
(٣) الاعتصام : ٣٧/١ .
(٤) الفصل ١٠٩/٥ .
(٥) انظر الطوسي : تلخيص المحصل ٢٥ ـ ٢٦ ، الغزالي : قسطاس : ٦١ ـ ٨٠ .
(٦) انظر التجريد : ١٠ ب و قواعد العقائد ١١ و ما بعدها .
(٧) انظر قاسم : دراسات ١٦٣ .
(٨) انظر السلمي : طبقات ٤١/٢ ـ ٤٢ .

الصوفية بعامة من العقل قد بدأ يأخذ وضعا جديدا في الدراسات الحديثة (١) . أما الكشف أو الإلهام فهو عند المتكلمين (ليس من أسباب المعرفة بصحة الشيء عند أهل الحق) كما يعبر النسفي ، و يعلّل التفتازاني ذلك بطبيعة البحث الكلامي (الظاهر أنه أراد أن الإلهام ليس سببا يحصل به العلم لعامة الخلق ، و يصلح للإلزام على الغير . و إلا فلا شك أنه قد يحصل به العلم) (٢) .

و هكذا يتبين أن الأخذ بأدلة العقل أمر تلتقي عليه المدارس الكلامية جميعا و لم يكد يخرج على هذا الإجماع إلا "الحشوية" الذين يرد عليهم الآمدي الأشعري بقوله : « أما قول الحشوية : أنه لا طريق إلى العلم و استدراك مطلوب من المطلوبات إلا بالكتاب و السنة ففي غاية البطلان ؛ فإنا لو قدرنا عدم ورود السمع و الأدلة لقد كنا نعلم وجود الرب تعالى و حدوث العالم و ما يتعلق بأحكام الجواهر و الأعراض و غير ذلك من المسائل العقلية ، و ليس مدرك ذلك كله غير الأدلة العقلية . و أيضا فيقال لهم : فكيف عرفتم أن هذا كتاب الله و سنة رسوله ؟ فإن قالوا : عرفناه به كان دورا ، و إن قالوا : عرفناه بغيره فهو المطلوب » (٣) . و هذا يشبه إلى حد كبير رد ابن رشد عليهم في مناهج الأدلة (٤) ، و قد سبق للقاضي عبد الجبار و أنْ رد عليهم بقريب من ذلك في المغني (٥) و غيره (٦) .

بيد أن الفكر الكلامي لا يقوم على العقل وحده . و إنما هو دائما يتردد بين قطبي العقل و النقل ، و إن تفاوت اقترابا وبعدا من كل منهما ، فماذا عن الدليل السمعي أو النقلي في مناهج التفكير الكلامي ؟ هذا ما سنجيب عليه في الفقرة التالية .

---

(١) انظر مثلا الشرقاوي : (موقف الصوفية من العقل) رسالة ماجستير بمكتبة كلية دار العلوم بالقاهرة .

(٢) التفتازاني : شرح العقائد النسفية ، ص ٢٢ .

(٣) الأبكار ٢١٧/٢ ب .

(٤) مناهج الأدلة ١٣٤ ـ ١٣٥ .

(٥) المغني ٦/١١ ٥ .

(٦) انظر شرح الأصول الخمسة ٦٠ ـ ٧٥ .

الفصل الثاني

الدليل النقلي ـ حجيته و علاقته بالدليل العقلي

أ) ـ موقف المعتزلة الأوائل من الدليل النقلي :

لم يكن المعتزلة هم أول المشتغلين بمسائل العقيدة في البيئة الإسلامية و لا كانوا منفردين بعد ذلك بالنظر فيها ، فقد سبقهم و عاصرهم العديد من أئمة السلف كالحسن البصري و جعفر الصادق و أبي حنيفة و الثوري وغيرهم ، و قد استند هؤلاء الأئمة في بيان الأحكام الاعتقادية على الكتاب و السنة أولا ثم على العقل و الرأي بعد ذلك أى على كل من الدليل النقلي و الدليل العقلي معا ، مع الاعتداد أساسا بالأول منهما ، و قد أوردنا فيما مضى طائفة صالحة من نصوصهم الدالة على ذلك .

و لما جاء المعتزلة رفعوا من مكانة العقل و كادوا يسوون بينه و بين النص تماما كما يستفاد من كلام شيخهم واصل (١) ، و ما زالت هذه النزعة العقلية لديهم تنمو و تتزايد حتى جعلوا للدليل العقلي في ميدان الكلام منزلة قد تعلو على منزلة الدليل السمعي ، و إن ظلوا يعتمدون عليهما معا مع تحديد المجال الذي يقبل فيه كل منهما .

---

(١) راجع ما سبق في الفصل الأول من هذا الباب .

و يشمل الدليل السمعي عند المعتزلة ثلاثة أمور : القرآن ، و الإجماع ، و الخبر المجمع عليه أى المتواتر أو المشهور كما قد يفهم من كلام واصل بن عطاء (١) :

١ ـ فأما القرآن فإنهم جميعا يعتمدون عليه بطبيعة الحال ، و لكن إسرافهم في استخدام سلاح « التأويل » يدعوهم إلى مخالفة ظواهر النصوص القرآنية غالبا بحجة التنزيه ، و من نماذج ذلك إنكارهم « الرؤية » و سائر الصفات الخبرية كاليد و الاستواء و نحوها و صرفهم إياها إلى معان أخرى .

٢ ـ و أما الإجماع فقد شكك النظام في وقوعه و في حجيته ، و جوّز إجماع الأمة على الباطل (٢)، و تابعه في ذلك فريق من المعتزلة (٣) .

٣ ـ و أما الأحاديث فيبدو أن واصلا لم يقبل إلا المتواتر أو المشهور من الأخبار ، ثم جاء عمرو بن عبيد فشكك في الرواية و الرواة (٤) حتى خالف شيخه ، و مال أبو الهذيل إلى أن المتواتر حجة أما المشهور و خبر الواحد فلا يفيدان العلم (٥) ، و ينسب إلى النظام أنه رفض حجية المتواتر أيضا (٦) .

و لكن من الإنصاف أن نشير هنا إلى أن هذه النزعة الاعتزالية إزاء الدليل السمعي و خاصة « الأحاديث » و التي بلغت أوجها فيما يبدو على يد النظام (٧) ، قد مالت إلى الاعتدال بعد ذلك ـ و لو من الناحية النظرية ـ و خاصة على يد القاضي عبد الجبار و تلاميذه الذين حاولوا

---

(١) انظر عماد خفاجي : مناهج البحث ٢٥ و ما بعدها .
(٢) البغدادي : الفرق ١٢٩ ، أبو ريدة : النظام ١٩ .
(٣) انظر النشار : نشأة ٤٣٩/١ .
(٤) البغدادي : الفرق ١٠٩ ـ ١١٠ .
(٥) الفرق ١٢٥ ، خفاجي : مناهج ٢٦ .
(٦) انظر ابن قتيبة :تأويل مختلف الحديث ٢٤ و ما بعدها ، أحمد أمين : فجر ١٢٦/٣ .
(٧) انظر عبد الجبار : شرح الأصول ٨٨

العودة إلى الاعتداد بالدلائل الأربعة التي قبلها شيخهم الأول « حجة العقل » و الكتاب،و السنة ، و الإجماع (١) . غير أن الفكرة التي انتهى إليها التفكير المنهجي عند المعتزلة و التي يمكن أن نسميها "فكرة الدور" قد قضت من الناحية العملية على هذا التوازن الطارئ بين العقل و النقل عند المعتزلة .

(ب) ـ فكرة الدور و آثارها المنهجية :

هذه الفكرة تقوم على أن العقل أصل للشرع ؛ إذ به عرفت صحة الشرع ، من ثم فلا يصح الاستدلال بدليل سمعي على أية مسألة من المسائل الكلامية المتعلقة بوجود الله تعالى و صفاته و كل ما تتوقف عليه صحة النبوة ، و إلا صار الأصل فرعا و ذلك دور باطل و متناقض . والنتيجة اللازمة لذلك ألا يقبل الدليل السمعي في أمهات مسائل « العدل و التوحيد » ، و أن يقتصر مجاله على السمعيات التي لا مجال للعقل فيها ، و على المسائل التي لا يتوقف عليها ثبوت صحة النبوة (٢) .

و بيان ذلك ـ في منطق المعتزلة ـ أن قمة الدليل السمعي و هو القرآن الكريم لا يمكن الاستدلال به على ما يدل عليه من معان إلا بعد معرفة أن قائله صادق في أخباره ، و أنه تعالي لا يُجري المعجزة على أيدي الكذابين ، و ذلك متوقف على معرفة كونه عدلا حكيما لا يفعل القبيح . و ذلك بدوره متوقف على معرفة كونه عالما بقبح القبائح و أنه مستغن عنها (٣) ، فلو استدللنا على هذه الأصول الاعتقادية بالنص الذي يتوقف إثباته و كونه حجة على ثبوتها لكان ذلك دورا ، لتوقف كل منهما على الآخر .. و لهذا السبب نفسه فإنه لا يجوز الاستدلال بالسنة والإجماع على مسائل العدل و التوحيد (٤).. يقول القاضي عبد الجبار :

---

(١) انظر عبد الجبار : المغني ١٥/٢٦ ـ ٢٩ ، ١٢٨ ـ ١٣٢ .
(٢) انظر عبد الجبار : المغني ١٥/٢٦ ـ ٢٩ ، ١٢٨ ـ ١٣٢ .
(٣) عبد الجبار : متشابه القرآن ١/٣٠ ـ ٣١ .
(٤) السابق ص ٣٣ ، و شرح الأصول ٨٨ ، ١٩٤ .

«.. قد بينا من قبل أنه (أى الدليل السمعي) لا يدل على ما لو لا العلم به لما علم كونه دلالة ، لأن ذلك يوجب كون الفرع دالا علي أصله ، و ذلك يتناقض : ... فلهذه العلة لا يجوز أن يدل الخطاب على التوحيد والعدل و مقدماتهما لأنا لا نعلمه دلالة إلا بعد العلم بجميع ذلك » (١) .

و هكذا قسم المعتزلة مسائل علم الكلام ثلاثة أقسام :

١ - المسائل الأساسية التي تتوقف عليها صحة النبوة - من أصول النظر و الألوهية أى مسائل العدل و التوحيد - فهذه لا يقبل فيها إلا دليل العقل وحده .

٢ - مسائل السمعيات التي لا مجال للعقل فيها كمقدار الثواب و العقاب و أحوالهما ، و لا يقبل فيها إلا دليل السمع وحده .

٣ - ما خرج عن الأمرين السابقين كبعض الكمالات الإلهية التي لا تتوقف عليها صحة النبوة - فيقبل فيها الدليلان معا (٢) .

و قد سادت فكرة الدور أوساط الفكر الاعتزالي ، و يرى بعض الباحثين أنها كانت مرعية بينهم حتي قبل أن تصاغ علي هذا النحو المحدد (٣) . و لكن الأغرب من ذلك أنها تسربت إلى أكثر المدارس الكلامية الأخرى ، و منها المدرسة الأشعرية فيما بعد ، و كان هذا التسرب معاصرا تقريبا لاختفاء المعتزلة كفرقة كلامية من المجتمع الإسلامي ، أما آراؤهم فقد تسربت إلى كثير من الفرق ، و خاصة الزيدية و الإثناعشرية (٤) .

---

(١) عبد الجبار : المغني ٩٣/١٧ - ٩٤ .
(٢) انظر أبو الحسين البصري : المعتمد في أصول الفقه ٨٨٦/٢ - ٨٨٧ .
(٣) عماد خفاجي : مناهج ٣٢ .
(٤) انظر الجلي : دراسة عن الفرق ، ص ١٦٤ ، ١٨٤ .

(ج) ـ موقف الأشاعرة من الدليل النقلي و تطوره :

يعرف الأشاعرة الدليل السمعي بما يقرب من كلام المعتزلة : « الدليل السمعي في العرف : هو الدليل اللفظي المسموع ، و في عرف الفقهاء : هو الدليل الشرعي ، و هو عندهم منقسم إلى الكتاب و السنة و إجماع الأمة و القياس و الاستدلال . و أما في عرف المتكلمين فإنهم إذا أطلقوا الدليل السمعي فلا يريدون به غير الكتاب و السنة و إجماع الأمة » (١) .

أما موقفهم من هذا الدليل فقد مرّ بمراحل مختلفة : إذ بدأوا أول الأمر محتفظين بضرب من التوازن بين العقل و النقل أيام الأشعري و الباقلاني ، ثم أخذت كفة العقل ترجح على حساب النقل حين تسربت فكرة "الدور" منذ الجويني و من جاءوا بعده ، إلى أن بلغ هذا الاتجاه ذروته على يد الرازي فزاد على ما قرره المعتزلة من الدور فكرة "المعارض العقلي" و حاول الآمدي بعد ذلك تحقيق نوع من التوازن ـ كما فعل عبد الجبار في المدرسة الاعتزالية ـ و لكن الفكرة كانت قد تمكنت ، و فيما يلي تفصيل ذلك :

أشرت من قبل ، إلى أن المذهب الأشعري قام منذ البداية على دعامتين من العقل و النقل و لا غرو فقد ظل الشيخ أبو الحسن الأشعري معتزليا نصف عمره ، ثم تحول إلى مذهب أهل السنة و الجماعة ، و لكنه اختار ـ أو هكذا قضت طبيعة الأمور ـ أقرب مدارسهم إلى المنهج العقلي وهي مدرسة ابن كلاب التي ترى استحسان الخوض في علم الكلام ، وتأييد ما كان عليه النبي ـ صلى الله عليه وسلم ـ وأصحابه بالأدلة العقلية (٢) و لقد وقف مؤرخو الفكر يتساءلون إزاء كتابي "الإبانة ،

---

(١) الآمدي : الأبكار ٢/٢١٥ ب ـ ٢١٦ أ .

(٢) انظر بغية المرتاد لابن تيمية ص ١٠٧ و نشأة الفكر د . النشار ٣٠٣/١ و ما بعدها.

و اللمع للأشعري ، فالأول نقلي إلى حد كبير و الآخر عقلي أكثر منه نقليا (١) ، و يبدو لي أن الرجل كان همه في الكتاب الأول موجها إلى تحديد مواقفه الجديدة إزاء خصوم اليوم و أصحاب الأمس أي المعتزلة ، بينما كان يهدف في الكتاب الثاني إلى تأييد مواقفه تلك بما انقدح له من أدلة ، و من ثم غلب عليه الطابع العقلي ، و أياما كان الأمر فالمهم هو امتزاج النزعة العقلية و النقلية في التفكير الأشعري منذ بدايته ، و هو ما يؤكده الأشاعرة فيما بعد كابن عساكر (٢) ، و الغزالي (٣) ، و الجويني الذي يدافع عن شيخه الأشعري في استناده إلى أدلة الشرع و العقل معا في مسائل الكلام كلها كمسألة وجود الله و غيرها (٤) كما يؤكده غير الأشاعرة كابن تيمية (٥) و ابن القيم (٦) .

و يبدو أن هذا المزيج المتعادل من النقل و العقل كان سائدا حتى الباقلاني ، و قد رد الباقلاني في كتابه "إعجاز القرآن" على من زعم أن إثبات وحدانية الله تعالى مما لا سبيل إليه إلا من جهة العقل لأن القرآن كلام الله عز و جل و لا يصح أن يعلم الكلام حتى يعلم المتكلم أولا (٧) : « بأنه إذا ثبت إعجاز القرآن و أنه لا يقدر على مثله إلا الله - تعالى - ثبت صدق الرسول و عندئذ يكون كل ما يتضمنه القرآن صدقا واجب الاتباع » (٨) و معنى ذلك أن الباقلاني رفض الأساس الذي قامت عليه فكرة الدور .

---

(١) انظر في ذلك مقدمة كتاب اللمع تحقيق د . غرابة .
(٢) انظر تبيين كذب المفتري ٣٩٧ - ٤ .
(٣) انظر فاتحة كتاب الاقتصاد ص ٢ ، ٣ .
(٤) انظر الشامل ١/١٦٦ ، ٢٠٨ ، ٢٠٩ .
(٥) انظر شرح العقيدة الأصفهانية ص ٧ و بغية المراد ص ١٠٧ و فتاوى ابن تيمية ٥/٢٤٦ .
(٦) انظر اجتماع الجيوش الإسلامية ص ١٤٦ ، ١٤٧ .
(٧) إعجاز القرآن للباقلاني ج ١ ص ٢٢ .
(٨) نفس المصدر و الصفحة .

و يقول ابن تيمية ـ بعد أن يشير إلى طريقة متأخري الأشاعرة في إثبات بعض الصفات بالعقل و بعضها الآخر بالسمع : « و أما من قبل هؤلاء فيثبتون جميع هذه الصفات بالعقل كما كان يسلكه القاضي أبو بكر و من قبله كأبي الحسن الأشعري و أبي العباس القلانسي و مَن قبلهم كأبي محمد بن كلاب و الحارث المحاسبي و غيرهما ، و هكذا السلف و الأئمة كالإمام أحمد بن حنبل و أمثاله يثبتون هذه الصفات بالعقل كما ثبتت بالسمع ، و هذه الطريقة أعلي و أشرف من طريقة هؤلاء المتأخرين »(١) . و لعل هذا الموقف المنهجي هو الذي يفسر لنا عدم استخدام هؤلاء المتقدمين لسلاح التأويل إلا في حدود ضيقه كما سنرى فيما بعد .

ثم ظهرت بوادر التطور المنهجي بالميل المتزايد نحو العقل على يد عبد القاهر البغدادي و ربما نجد بادرة من ذلك قبله عند الأستاذ أبي بكر بن فورك في كتابه (مشتبه الحديث و بيانه) الذي نلاحظ أنه يؤول سائر النصوص المتعلقة (بالصفات الخبرية) خلافا لما كان عليه شيوخه المتقدمون ، يقول البغدادي: « و إنما أضيفت العلوم الشرعية إلى النظر لأن صحة الشريعة مبنية علي صحة النبوة ، و صحة النبوة معلومة عن طريق النظر و الاستدلال ، و لو كانت معلومة بالضرورة من حس أو بديهة لما اختلف فيها أهل الحواس و البديهة » (٢) .و في هذا ميل إلى أن العقل أصل للشرع ، و هي الفكرة التي كانت أساسا لمبدأ (الدور) الذي ساد عند متأخري الأشاعرة منذ الجويني و من جاءوا بعده .

فلما جاء الجويني صرح بأن ظواهر السمع لا يسوغ الاستدلال بها في العقليات : (الظواهر التي هي عرضة التأويل لا يسوغ الاستدلال بها في العقليات) (٣) بل نجده يأخذ عن المعتزلة تقسيمهم الثلاثي للمسائل

---

(١) شرح العقيدة الأصفهانية ص ٧ ، ٨ .

(٢) أصول الدين ١٤ ، ١٥ و انظر أيضا الصفحات ٢٤ ، ٢٥ و ستجد فيما بعد أن في الأشاعرة و غيرهم من يقول إن صحة النبوة لا تتوقف علي النظر و الاستدلال .

(٣) الشامل ٣١/١ ، و انظر ص ١٦٦ أيضا و الجويني إمام الحرمين ص ٦٤ .

الكلامية ، ما يدرك بالعقل وحده و ما يدرك بالسمع وحده و ما يدرك بهما معا ، و يرتب على ذلك "أن وجود الباري و حياته و أن له كلاما لا يثبته سمع . فأما من أحاط بكلام صدق و نظر بعده في جواز الرؤية وفي خلق الأفعال و أحكام القدرة مما يقع في هذا الفن بعد ثبوت مستند السمعيات فلا يمنع اشتراك العقل فيه (١) . و هذه هي نظرية الدور كما نجدها عند المعتزلة تماما .

و كان الغزالي مع نزوعه إلى السلفية و عزوفه عن الكلام (٢) امتدادا لشيخه الجويني إذ يقول : « أمر الظواهر هيّن ؛ فإن تأويلها ممكن ، والبرهان القاطع لا يدرأ بالظواهر بل يسلط على تأويل الظواهر ، كما في ظواهر الآيات المتشابهات في حق الله تعالى » (٣) كما نجد عنده نفس التقسيم الثلاثي المشار إليه و فكرة الدور أيضا ، يقول في "الاقتصاد" : «إن ما لا يعلم بالضرورة ينقسم إلى ما يعلم بدليل العقل دون الشرع وما يعلم بالشرع دون العقل و إلى ما علم بهما ، أما المعلوم بدليل العقل دون الشرع فهو حدوث العالم و وجود المحدث و قدرته و علمه و إرادته ، فإن كل ذلك ما لم يثبت لم يثبت الشرع ، إذ الشرع يبني على الكلام فما لم يثبت الكلام النفسي لم يثبت الشرع ... » (٤) .

و من بعد الغزالي نجد أن المنهج العقلي قد غلب على الكلام كله ، كما يلاحظ ذلك بعض الباحثين المحدثين و يمثل له بقول الشهرستاني (ت ٥٤٨) : « كل ما هو معقول و يتوصل إليه بالنظر و الاستدلال فهو من الأصول ، و كل ما هو مظنون و يتوصل إليه بالقياس و الاجتهاد فهو من الفروع » (٥) الذي يقول قبل ذلك « و الأصول موضوع علم الكلام

---

(١) الجويني إمام الحرمين ص ١٤٤ .

(٢) انظر الغزالي إلجام العوام ص ٥ و دراسات في الفلسفة الإسلامية لقاسم ص ١٧٢ و ما بعدها ..

(٣) الغزالي : معارج القدس ٩٢ ، و يؤكد نفس المعنى في إلجام العوام - ضمن القصور العوالي ص ٢٣٩ - ٢٤٠ .

(٤) الاقتصاد ص ١٢١ .

(٥) نشأة الفكر للدكتور النشار ٤٦٢/١ و انظر الملل و النحل - بهامش الفصل ٥١/١ .

والفروع موضوع علم الفقه » ، والشهرستاني في هذا قريب مما قرره الأشعري نفسه في "استحسان الخوض في علم الكلام" (١) .

فلما جاء الرازي قرر نفس الأفكار بالإضافة إلى مزيد من التشكيك في الدليل السمعي من نواح عشر أحدها فكرة « المعارض العقلي المحتمل » التي اخترعها (٢) ، و نورد هنا نص « المحصل » : (الدليل اللفظي لا يفيد اليقين إلا عند تيقن أمور عشرة ،عصمة رواة مفردات تلك الألفاظ ، و إعرابها ، و تصريفها ، و عدم الاشتراك و المجاز ، و النقل ، و التخصيص بالأشخاص و الأزمنة ، و عدم الإضمار ، والتأخير و التقديم ، و عدم المعارض العقلي الذي لو كان لرجح عليه؛ إذ ترجيح النقل على العقل يقتضي القدح في العقل المستلزم للقدح في النقل لافتقاره إليه ، و إذا كان المنتج ظنيا فما بالك بالنتيجة ؟» (٣) ثم يقول : « النقليات بأسرها مستندة إلى صدق الرسول فكل ما يتوقف العلم بصدق الرسول على العلم به لا يمكن إثباته بالنقل و الالزم الدور ، أما الذي لا يكون كذلك فكل ما كان خبرا بوقوع ما لا يجب عقلا وقوعه كان الطريق إليه النقل ليس إلا .. و الخارج عن القسمين يمكن إثباته بهما معا » (٤) . و قد تابع الآمدي (ت ٦٣١) الرازي فيما ذكر ، إلا أنه يقرر أن الدليل السمعي قد يفيد القطع إذا ما صاحبته قرائن تحدد معناه و تقطع بصحة روايته (٥) . هذا هو ما غلب على متأخري الأشاعرة بعد ذلك ، رغم محاولة الآمدي تخفيف الغلو الذي انتهى إليه الرازي ، إذ ناقش قضية الدليل السمعي ، و مدى حجيته في الأمور الاعتقادية ، و مال إلى أنه قد يفيد القطع مخالفا للرازي في ذلك ، و لكنه قبل التقسيم الثلاثي الاعتزالي للمسائل الكلامية .

(١) انظر الأشعري : استحسان ص ١٥ .
(٢) انظر فخر الدين الرازي و آراؤه ص٢٢٣ و ٢٢٤ .
(٣) المحصل ص ٣١ .
(٤) نفس المصدر و الصفحة .
(٥) انظر الآمدي : أبكار ، ٢١٧ ب .

فقد تحدث الآمدي عن هذا الدليل من حيث سنده ، و من حيث متنه ، فذكر أنه ينقسم بالاعتبار الأول - إلى ما هو قطعي الثبوت ، و ما هو ظني الثبوت ، و بالاعتبار الثاني إلى ما هو ظني الدلالة و ما هو قطعيها[1] .

و يخلص من ذلك إلى بيان دور هذا الدليل في المباحث الكلامية ، فيقول : « و أما أن الدليل السمعي هل يفيد اليقين أم لا ؟

فذهب الحشوية إلى أنه مفيد لليقين ، حتى بالغوا و قالوا : "لا يعلم شيء بغير الكتاب و السنة" .

و ذهب آخرون إلى أنه غير مفيد لليقين ، لأنه موقوف على أمور ظنية [2] ، و يذكر الآمدي حجة هؤلاء و هي تتلخص في أن الدليل السمعي من حيث نقله عن النبي - صلى الله عليه و سلم - ومن حيث دلالته على معناه تتطرق إليه احتمالات عديدة تجعله ظنيا غير يقيني فلا ينبغي الاعتماد عليه في الأمور القطعية . فمن ذلك أن نقله ، في الغالب ، يكون بطريق الآحاد و حتى لو كان متواترا ، فالعمل به يتوقف على ثبوت عدم تعارضه مع العقل من جهة ، و مع سائر النصوص الشرعية من جهة أخرى ، إذ قد ينسخ بأحدها أو يخصص . و بعد هذا كله فإن دلالته على معناه احتمالية ، و سبب ذلك أن نقل معاني ألفاظ اللغة عن أصحابها آحادي في الأكثر ، على أن اللفظ الواحد و العبارة الواحدة تحتمل أكثر من معنى بسبب الاشتراك و التجوّز و الحذف و الإضمار ، و التقديم والتأخير ، و نحوها مما يجعل الدلالة غير قطعية .

ثم ينتقد الآمدي الرأيين السابقين ، أما رأى الحشوية فلأن النبوة نفسها لا تثبت بغير العقل كما سبق . و أما الرأى الآخر فأن دعواهم "أن الدليل السمعي مطلقا لا يفيد إلا الظن" إنما تصح أن لو لم تقترن به قرائن تفيد القطع . و إلا فبتقدير أن تقترن به قرائن مفيدة للقطع فلا . و لا

---

(١) الأبكار ٢/٢١٧ أ ، ب .

(٢) الأبكار ٢/٢١٧ ، ب .

يخفى أن ذلك ممكن (١) . و لكن الآمدي ـ للأسف ـ يحدد رأيه الخاص بما لا يختلف عمليا عما انتهى إليه الرازي : « وإذا عرفت هذا فاعلم أن الدليل إما أن يكون عقليا محضا كأدلة حدوث العالم و وجود الصانع قبل ورود السمع ، و منه ما لا يعرف بغير الدليل السمعي كالأحكام الشرعية من وجوب الصلاة و تحريم الخمر و نحوه ، و منه ما يمكن معرفته بكل واحد من الطريقين كخلق الأفعال و رؤية الله ـ تعالي ـ » (٢) .

و هكذا نجد أن الفكر الأشعري قد انتهى في تطوره من الناحية المنهجية إلى القبول بفكرة الدور الاعتزالية التي تقسم المسائل الكلامية أقساما ثلاثة ، كما سلف بيانه ، و ذلك للأسباب التالية :

١ ـ أن العقل أصل للشرع و من ثم فلا يصح الاستدلال على المسائل الكلامية المتعلقة بوجود الله و صفاته و كل ما تتوقف عليه صحة النبوة بالدليل السمعي و إلا صار الأصل فرعا و هو دور متناقض . كما هو الأمر عند المعتزلة تماما .

٢ ـ أن دلالة النصوص الشرعية على معانيها ظنية في الغالب بحكم طبيعة اللغة ، كما أن كثيرا من هذه النصوص كأغلب الأحاديث النبوية منقولة بطريق ظني أيضا و من ثم فهي لا تقوي على معارضة الدلالة العقلية القطعية ، و لذا وجب تأويل النصوص الموهمة للتشبيه ، وعدم الاعتماد على أحاديث الآحاد في أمور العقيدة .

(د) ـ أثر فكرة الدور خارج نطاق الأشاعرة :

إن الاختلاط و الاتفاق بين الكلام الزيدي و الكلام الاعتزالي لا يكاد يحتاج إلى دليل . أما المتأخرون من الشيعة الإثناعشرية فإنهم عندما تبنوا منهج المعتزلة و الكثير من مواقفهم التي لا تتعارض مع أصولهم الإمامية

---

(١) انظر الأبكار ٢/٢١٦ أ .
(٢) الأبكار ٢/٢١٧ أ ، ب .

ـ أخذوا عنهم هذا المبدأ المنهجي الأساسي أيضا ، يقول الطوسي (ت ٦٧٢ هـ) في « تجريد الاعتقاد » : « و ملزوم العلم دليل ، و الظن أمارة . و بسائطه عقلية و مركبة لاستحالة الدور . و قد يفيد اللفظي القطع . و يجب تأويله عند التعارض » (١) .

و رأيه هذا قريب من رأى الآمدي الذي ذكرناه آنفا ، و قد أكد الطوسي رأيه في العلاقة بين الدليلين السمعي و العقلي ، و أخذه بالتقسيم الثلاثي لمسائل علم الكلام في تلخيصه للمحصل (٢) .

و لكن الشيء الغريب حقا أن نجد هذه الفكرة «فكرة الدور » تتسرب إلى واحدة من أكثر المدارس الكلامية محافظة ؛ و أعنى بها المدرسة الحنبلية ، فنجد متكلما بارزا من متكلميهم و هو أبو يعلي يقرر هذه الفكرة بما يترتب عليها من تقسيم ثلاثي للمسائل الكلامية ، و إن كان من الإنصاف أن نقول : إنه عمليا لم يتأثر كثيرا بهذا المبدأ الاعتزالي (٣) .

و نظرا لخطورة هذه الفكرة ، و أثرها البالغ على التفكير المنهجي لدى المتكلمين نظريا و عمليا ، و لما عساه يكون لها من نفوذ حتى الوقت الحاضر في الأوساط التقليدية يكون من المناسب أن نناقشها في هدوء ، معتمدين إلى حد كبير على فكر الإمام ابن تيمية و على أفكار بعض من تأثر به من المتكلمين أنفسهم و على ما قد يعن لنا من ملاحظات .

٢ ـ نقد هذا الموقف المنهجي لمتأخرى المتكلمين :

نجد من العرض السابق أن التوازن الدقيق ، الذي كان المتكلمون الأوائل يفخرون بإقامته بين العقل و النقل قد أصابه الاهتزاز ، و رجحت كفة العقل في المسائل الكلامية ـ و خاصة لدى الرازي و الآمدي ـ إلى حد كبير حتى كادت تعصف بالدليل النقلي تماما . و لقد كان هذا مفهوما في نطاق المذهب الاعتزالي الذي يقول بالتحسين و التقبيح ، و يرى وجوب

(١) الطوسي : تجريد ١٣١ .
(٢) الطوسي : تلخيص المحصل ٣٢ .
(٣) أبو يعلي : المعتمد ٢٥ ، ٤١ ـ ٤٢ .

النظر بالعقل و لو لم يرد شرع ، اما عند الأشاعرة الذين يرفضون التحسين و التقبيح العقليين ويرون أن النظر غير واجب لولا الشرع فإنه يبدو غير مفهوم ، و لذا نجد ابن تيمية يقول في مناقشة أشعري متأخر : « .. فأى اتباع للسمع و الشرع إذا لم يثبت شيء من صفات الله بالشرع بل وجوده كعدمه فيما أثبتوه و نفوه من الصفات ؟ فأئمتهم كانوا يثبتون الصفات بالسمع و بالعقل أو بالسمع و يجعلون العقل مؤكدا في الفهم .. فأين اتباعهم للسمع و الشرع ، و قد عزلوه عن الحكم و الاحتجاج به والاستدلال به ؟ » (١) .. و هذا التطور المنهجي هو الذي دعا ابن تيمية إلى تأليف كتابه (الموافقة) أو (درء تعارض العقل و النقل) لنقد طريقة الرازي و الآمدي و من تبعهما في تقديم العقل على النقل (٢) ، وسأشير فيما يلي إلى بعض ما ورد في هذا الكتاب ، و يمكن تلخيص الأسس التي بني عليها هؤلاء الأشاعرة موقفهم من الدليل السمعي في أربعة أمور هي :

١ ـ كون الأدلة السمعية ـ أو بعضها ـ ظنية الثبوت فلايستدل بها على القطعيات .

٢ ـ كونها ظنية الدلالة لعدة أسباب ترجع في الجملة إلى طبيعة اللغة العربية .

٣ ـ فكرة الدور التي ترى في الاستدلال بها على أصول العقائد ضربا من التناقض ، حيث لم تثبت صحة النبوة بعد .

٤ ـ أن في قبول الدلالة السمعية عند تعارضها مع العقل تقديما للفرع على أصله ، إذ العقل أصل الشرع ، و لا ينبغي تقديم الفرع على أصله .

و سنناقشها جميعا فيما يلي :

---

(١) فتاوى ابن تيمية ٥ /٢٤٦ .

(٢) انظر الموافقة ١ /٨ و ما بعدها .

١ ـ مسألة ظنية الثبوت :

مرَّ بنا أن الدليل السمعي عند المتكلمين هو الكتاب و السنة و الإجماع .

(أ) فأما بالنسبة للكتاب فتواتره ثابت جملة و تفصيلا ، إلا ما شذَّ من وجوه القراءات ، و هذا مجمع عليه من المسلمين . كما أوضح ذلك الآمدي في "الأحكام" (١) ، و أكثر المسائل الكلامية و دلائلها فيه كما سبق نقله عن الغزالي و ابن رشد و ابن تيمية فماذا يمنع من الاستناد إلى آياته من هذه الناحية ـ و كلها قطعية الثبوت ؟

(ب) و أما الحديث فقد رفض الآمدي استدلال الأصحاب به في مسألة "الكلام" و وصفه بأنه غير مرتفع عن مرتبة الظنون ، مع أنه يقرر بنفسه ـ في الأحكام ـ أن منه المتواتر الذي « اتفق الكل على أنه مفيد للعلم .. و أن العلم الحاصل عنه ضروري (٢) » .. « و كذا خبر الواحد إذا احتفت به القرائن » (٣) ، و نجد قريبا من هذه الفكرة عند الطوسي الإثناعشري (٤) ، و هذه نظرة علمية دقيقة فإن من الأخبار التي لم تبلغ درجة التواتر ما ينقدح في ذهن النقاد من العلماء صحتها على وجه يقرب من اليقين (٥) ،، و كان أحرى بالآمدي أن يلتزم بها بدلا من أن يرد الأحاديث التي تثبت كلام الله ، و يصفها جملة بأنها لا تفيد إلا الظن و التخمين ، و أين هذا مما يقوله الأشعري في الإبانة : « و جملة قولنا أنا نقر بالله و ملائكته و كتبه ورسله و بما جاء وا به من عند الله ، و ما رواه الثقات عن رسول الله ـ صلى الله عليه وسلم ـ لا نرد من ذلك شيئا ؟ (٦) » . و إن كان من الواجب أن نذكر هنا أن الآمدي يعتمد على

---

(١) انظر الأحكام في أصول الأحكام ١/١٤٧ ـ ١٥٢ .
(٢) المصدر السابق ٢/١٨ .
(٣) الأبكار ٢/٢١٧ أ .
(٤) انظر الطوسي : التجريد ١٦٤ ، ٢٠١ ، ٢١٠ .
(٥) انظر الباعث الحثيث إلى مصطلح الحديث ص ٣٠ .
(٦) الإبانة ص ٨ .

الأحاديث في باب السمعيات متي صحت و لو لم تبلغ درجة التواتر ، كما فعل في (غاية المرام) في مسألة الشفاعة و الصراط و عذاب القبر و نحوها (١) .

(ج) أما الإجماع فإن بعض أنصار فكرة الدور كالآمدي يصرح باعتباره حجة في مسائل العقيدة : « و أما التوحيد فلا نسلم أن الإجماع فيه ليس بحجة ...(٢) » و هو يدافع عن الإجماع و إمكان وقوعه ولو لم يكن له مستند من النص (٣) و قد قال الحنابلة و الظاهرية و أهل الحديث بكون الإجماع دليلا في مسائل العقيدة (٤) ، و مع ندرة وقوع الإجماع فإنه عند تحققه قلما يخفى بل يتوافر الكثيرون على نقله ، مما قد يبلغ به درجة التواتر ، أو الاستفاضة التي تطمئن لها نفوس العلماء ـ كما سبق ـ و إذن فلا يمكن المجازفة بوصف الأدلة السمعية جميعا بكونها ظنية الثبوت أو الإعراض عنها بسبب هذه الشبهة .

٢ ـ مسألة ظنية الدلالة :

و أما كونها ظنية الدلالة بسبب نقل معاني مفرداتها و صيغها بطريق أحادي و بسبب مرونة النحو و التصريف و النظم البياني تقديما وتأخيرا ، و مجازا ، حذفا ، و نحو ذلك فسأناقش أهم تلك الأفكار :

(أ)أما ما قيل بشأن نقل مفردات اللغة ومعانيها وأنه آحادي فغير

(١) انظر غاية المرام ص ٢٨٢ ـ ٢٨٩ .
(٢) الأحكام ١/ ٣٠٢ .
(٣) الأحكام ١/٣٧٥ .
(٤) انظر الموافقة لابن تيمية ٢/ ١٨٠ و الواسطية له أيضا ص ١٦ .

مسلم على إطلاقه ، و قد قال الآمدي في "الأحكام" بشأن نقل اللغات : « و أما طرق معرفتها لنا فاعلم أن ما كان منها معلوما بحيث لا يتشكك فيه فنعلم أن مدرك ذلك هو التواتر القاطع ، و ما لم يكن معلوما لنا ، و لا تواتر فيه فطريق تحصيل الظن به إنما هو أخبار الآحاد . و لعل الأكثر إنما هو الأول (١). و قد نقل السيوطي في "المزهر" هذا الرأى و نسبه إلى الرازي و الآمدي : « قال الإمام فخر الدين الرازي و الآمدي : و أن اللفظ القرآني من الأول أى المتواتر (٢) » . و إذن فلا يحق لهم وصف الأدلة السمعية بكونها ظنية ـ لأن نقلها أحادى هكذا على وجه الإجمال .

(ب) أما المجاز و نحوه من ضروب التصرفات اللغوية فهي وسائل للإبانة عن الغرض و المدلول و قد عرض الآمدي في "الأحكام" أيضا لمسألة المجاز و ردّ على نفاة وقوعه في القرآن من الظاهرية و الشيعة لتوهمهم أنه كذب و أنه من ركيك الكلام ـ بأن المجاز ليس كذبا ، لأن القرينة تدل على أن المراد المعنى المجازي لا الحقيقي ، و أنه ليس من ركيك الكلام ، بل ربما كان المجاز أفصح و أقرب إلى تحصيل مقاصد المتكلم البليغ من الحقيقة (٣) . و يمكن أن نقيس على ذلك سائر الوجوه الأخرى التي ذكرها . على أن القرآن ـ و هو منبع العقائد الدينية ـ قد احتوى على نوعين من الآيات : المحكمات و المتشابهات ، و أوجب ردّ الثانية إلى الأولى ، فقوله تعالى « و السماء بنيناها بأيد و إنا لموسعون » (٤) لا يفهم إلا في ضوء الآية الأخرى « ليس كمثله شيء

---

(١) الأحكام ١/ ٧٥ .
(٢) المزهر ١/٥٧ ، و انظره أيضا ص ٣٧ ـ ٤٢ .
(٣) انظر الأحكام ١/ ٤٤ ، ٧٤ .
(٤) الآية ٤٧ من سورة الذاريات .

وهو السميع البصير » (١) و هذا ما بيّنه الآمدي نفسه في الأحكام(٢) . و القرآن لا يفسَّر بالمدلولات اللغوية وحدها بلْ الأحاديث الثابتة و أفهام السلف من الصحابة و التابعين الذين هم أقدر على فهم المراد مما نقله علماء التفسير و حملة الآثار (٣) . و لذا لم يسع الجويني ـ و هو أحد المتأثرين بتلك الفكرة ـ إلا أن يقول في "الشامل" : و الظواهر التي هي عرضة التأويل لا يسوغ الاستدلال بها في القطعيات ... و لكن لو استدللت بها و قرنت استدلالك بها بإجماع الأمة على أنها غير مؤولة ، بل هي محمولة على ظواهرها فيحسن الاستدلال ، على هذا الوجه ، بظواهر الكتاب (٤) . و قد ذكر ابن تيمية أنه ألف كتابا خاصا لردّ فكرة "ظنية الدلالة" ـ كما ألف "الموافقة" للردّ على فكرة الدور والمعارض العقلي ـ يقول : « ... و قد وفينا القول على ظنية نقل اللغة و النحو التصريف و نفي المجاز و الإضمار و التخصيص و الاشتراك و النقل و المعارض العقلي للسمع ، و قد كنا صنفنا في فساد هذا الكلام مصنفا قديما من نحو ثلاثين سنة و قد ذكرنا طرفا من بيان فساده في الكلام على المحصل ، فذاك كلام في تقرير الأدلة السمعية و بيان أنها تفيد اليقين والقطع وفي هذا الكتاب (يقصد الموافقة) كلام في بيان انتقاد المعارض العقلي و إبطال قول من زعم تقديم الأدلة العقلية مطلقا (٥) .

مسألة الدور :

و أساسها أنه لا يمكن الاستدلال بالشرع ما لم يثبت وجود الله

---

(١) الآية ١١ من سورة الشورى .
(٢) انظر الأحكام ١٥٣/١ .
(٣) انظر تفسير ابن كثير ٣/١ ـ ٦ .
(٤) الشامل ٣١/١ .
(٥) الموافقة ٩/١ ، ١٠ .

وكمالاته و أفعاله التي منها إرسال الرسل و تأييدهم بالمعجزات ، فإذا ما ثبت صدق الرسول أمكن أن نأخذ عنه ما بقي من أمور العقيدة و هي السمعيات كما سبق و لكن في هذا كله نظر من وجوه عدة :

(أ) أنه من الممكن أن ننظر إلى آيات القرآن كنصوص مقدسة أو أوامر ملزمة و عندئذ فقد تبدو هذه الفكرة وجيهة . و لكن من الممكن أيضا أن ننظر إليها كقضايا مشفوعة ببراهينها العقلية ، فإذا طرحنا هذه القضايا في علم الكلام للمناقشة الموضوعية فما يمنعنا أن نستند إلى هذه البراهين العقلية الواردة في القرآن الكريم ؟ إنه لا يمكن أن يكون المانع أنها أرقى ، من الوجهة المنطقية ، من أدلة المتكلمين التقليدية (١) ، بالإضافة إلى كونها أقرب إلى قلوب البشر ، و أقل ذهابا في شعاب الجدل منها ، كما يقرر بعض المتكلمين (٢) ، أن ابن رشد و هو فيلسوف قبل أن يكون فقيها قد اختبر هذه الأدلة و قارنها بأدلة المتكلمين فوجدها خيرا من هذه الأخيرة للعلماء و للعامة على حد سواء (٣) ، كما فطن ابن تيمية إلى أن الدين مسائل و دلائل و كلاهما في الكتاب و السنة ، غير أن بعض المنسوبين إلى السنة أخذوا بالأولى و أهملوا الثانية ، و نجد هذا المعنى لدى بعض المتأثرين به (٤) و قد نجد هذا المعنى لدى بعض المتكلمين أيضا كالإمام الغزالي (٥) ، و شيخه الجويني الذي ردّ على من قال : « إن الاستدلال بالقرآن على الدهرية و نفاة الصانع لا يتحقق » بقوله : « إن شيخنا لم يستدل عليهم بنفس الآية ، و إنما استدل عليهم بمعناها ، وهي تنطوي على وجه الحجاج ..» (٦) ، و لكن غلب عليهم منهجهم الخاص .

---

(١) انظر المقدمة مناهج الأدلة ٨ ـ ١٠ ، ١٣٥ و ما بعدها .

(٢) انظر المأخذ ل ٢٩ ب ـ ٣٠ .

(٣) انظر مناهج الأدلة ص ١٤٨ .

(٤) انظر معارج الوصول لابن تيمية ص ٧ ، ٨ ، و الموافقة ١٣/١ و ما بعدها و منهاج السنة ـ بولاق ـ ٢١/٣ ـ ٢٢ و انظر أيضا اجتماع الجيوش الإسلامية ٢٢ ـ ٢٣ و شرح الطحاوية لابن أبي العز ١٣٧ و إيثار الحق لابن الوزير ١٢٣ .

(٥) انظر القسطاس المستقيم ص ٧٩ .

(٦) الشامل الجويني ١٦٦/١ .

على أن ما زعمه المتكلمون أدلة عقلية لا نقلية هو ، في غالبه أفكار و أقوال منقولة من كتب شيوخهم أو مروية عن فلاسفة قدماء فما الذي سوغ الاعتماد عليها و الإعراض عن أدلة الكتاب و السنة بحجة أنها نقلية أو لفظية أو سمعية فهي لهذا ظنية لا تصلح للقطعيات ؟ وكما يقول ابن الوزير : « ... إن المتكلم ينظر في كتب شيوخه ليتعلم منها الأدلة من غير تقليد فكذلك من نظر في القرآن يتعلم منه الأدلة من غير تقليد » (١) .

(ب) كما أنه من الممكن للناظر في أمور الدين أن يبدأ بإثبات النبوة أولا ، فإذا تبين له صدق الرسول ، بالعقل ، تبعه في كل ما جاء به ، سواء في الإلهيات التي اعتبروها ، أو أكثرها عقليات محضة ، أم في غيرها من السمعيات و الأحكام العملية التي قبلوا فيها الدليل الشرعي ، و لعل هذا هو طريق السلف كما يقول ابن الوزير : « إن الدين قد جاء به الرسول صلى الله عليه و سلم و فرغ منه ، و لم يبق بعد تصديقه بدلالة المعجزات الباهرات إلا اتباع الدين المعلوم الذي جاء به ، لا استنباطه بتدقيق النظر كما صنعت الفلاسفة ـ و على هذا درج السلف ، وكذلك قال مالك لمن جادله : أو كلما جاءنا رجل أجدل من رجل تركنا لجدله ما أنزل علي محمد ـ صلى الله عليه وسلم ـ (٢) و عندئذ فلا محل للدور المزعوم ولقد ارتضى هذا الطريق عالم معاصر تمرس بالفلسفة والكلام و التصوف ثم اختار هذا الموقف : نحن مع العقل حتى تثبت الرسالة فإذا تحقق الوحي الإلهي الصادق كان من العبث و المناقضة للعقل نفسه وللفلسفة الحقة و لمنهج السلف الصالح أن نعدل به غيره (٣) .

---

(١) ترجيح أساليب القرآن ص ١٧ .

(٢) إيثار الحق لابن الوزير ص ١١٥ .

(٣) هو أستاذنا الدكتور عبد الحليم محمود : انظر كتابه (الإسلام و العقل) ص ١٠٤ و ما بعدها .

(ج) هذا لو سلمنا لهم بكون العقل و النظر أصلا و الشرع فرعا عنه ، فكيف و هناك من يقول بأن صحة الشريعة لا تتوقف على النظر العقلي ، و إن دلالة المعجزة على صدق الرسول ضرورية « و إن المنكر لما تدل عليه بعد تحقق أركانها مكابر جاحد للضرورة » و من هؤلاء الآمدي نفسه (١) ، و الجويني أيضا أول الآخذين بفكرة الدور من الأشاعرة (٢) . بل إن الآمدي لا يكتفي بتقرير هذه الحقيقة بل يستخدمها في الرد على من اعترض مَن الخصوم على استدلال الأشاعرة لصفة الكلام بالإجماع ، و زعم أن في ذلك دورا من حيث أن الإجماع يستند إلى قول الرسول : « لا تجتمع أمتي على ضلالة » و صحة الرسالة مبنية على ثبوت صفة الكلام ـ فيقول : « قولهم : هذا تمسك بالإجماع فيما يفضي إلى الدور ، ليس كذلك ، فإنا لا نسلم أن صدق الرسول يتوقف على ثبوت كلام الله ـ تعالى ـ و لا على وجوده ، من حيث أن دلالة المعجزة على صدقه معلوم بالضرورة ، و بعد أن يثبت صدقه بالمعجزة فإذا أخبر عن وجود الله ـ تعالى ـ و صفاته و كلامه ثبت بإخباره عن غير دور (٣) . و مع أن هذه الفكرة يمكن أن تنقض مبدأ الدور من أساسه إلا أن الآمدي ـ فيما يبدو ـ كان يوردها على سبيل الجدل العابر ، و إلا فهو يقرر في نفس الكتاب مبدأ الدور كما سلف و يري بسببه أن الدليل السمعي مما ظنّ أنه مفيد لليقين و ليس كذلك ، و يرفض ، من الناحية التطبيقية ، الاستناد إلى الدليل السمعي ـ و خاصة في كتاب (غاية المرام) في كافة المسائل الكلامية اللهم إلا في السمعيات .

---

(١) انظر الأبكار ١/٢٦. أ .
(٢) انظر الجويني إمام الحرمين ص ١٣٥ ، ١٣٦ .
(٣) الأبكار ١/٩٤ ب .

٤ ـ تقديمهم العقل على السمع عند التعارض :

و نأتي إلى هذه الفكرة الأخيرة و لعلها من نتائج فكرة الدور ، إلا أن فكرة الدور يمكن أن تحول تماما دون الاستناد إلى النصوص الشرعية في أمهات العقائد فقط كوجود الله تعالى و صفاته التي تتوقف عليها صحة الرسالة . أما هذه فتضعف الاعتماد على هذه النصوص في الأمهات و في سائر المسائل الأخرى جميعا ، متى بدت معارضة العقل.و قد صور ذلك ابن تيمية في مفتتح كتابه (الموافقة) إذ قال : «إذا تعارضت الأدلة السمعية و العقلية .. فإما أن يجمع بينهما ، و هو محال ، لأنه جمع بين النقيضين ، و إما أن يردا جميعا ، و إما أن يقدم السمع و هو محال لأن العقل أصل النقل . فلو قدمناه عليه كان ذلك قدحا في العقل الذي هو أصل النقل ، فكان تقديم النقل قدحا في النقل و العقل جميعا . فوجب تقديم العقل ، ثم النقل إما أن يتأول ، و إما أن يفوض (٢) » و سماه قانون الرازي و أتباعه،و إن أشار بعد إلى أن الغزالي أيضا يقول به، ويبدو من كتاب المآخذ أن الآمدي يتابع الرازي في أن دلالة السمع ظنية لاحتمال وجود المعارض العقلي و أنها لا تعتبر يقينية إلا بعد الاستدلال على عدمه (٣)، و هي الفكرة التي توفر ابن تيمية على نقدها في كتابه المذكور . و هي في نظري ضعيفة للوجوه التالية :

(أ) أنه من الممكن معارضة القانون السابق بنقيضه ، دون الإحساس بأية أزمة عقلية ، يقول ابن أبي العز الحنفي في ذلك : فيقال إذا تعارض العقل و النقل وجب تقديم النقل لأن الجمع بين المدلولين جمع بين النقيضين و رفعهما رفع النقيضين ، و تقديم العقل ممتنع ، لأن العقل قد دلّ على صحة السمع و وجوب قبول ما أخبر به ، (فلو أبطلنا النقل

---

(١) موافقة صحيح المنقول ١/١ .
(٢) انظر الموافقة ١/٢ .
(٣) انظر المآخذ . ل ١٢٠ .

لكنا قد أبطلنا دلالة العقل ، و لو أبطلنا العقل لم يصلح أن يكون معارضاً للنقل و هذا واضح (١) ... ولكن هذه المعارضة جدلية و قد تضعف من الفكرة المقابلة و لكنها لا تحل المشكلة ، فلننتقل إلى الوجه التالي .

(ب) أن النقل و العقل لا يمكن أن يتعارضا حقيقة ، و إن بدا ذلك لبعض الأفهام ممكنا ، فكلاهما حق ، و الحق لا يتناقض . و هذه فكرة كان لها مقامها الكبير عند جميع المفكرين و الفلاسفة المسلمين ، و دورهم في التوفيق معروف (٢) و السلفيون أيضا يؤمنون بهذه الفكرة و هذا ابن تيمية يفرد لها كتابا هو (موافقة صحيح المنقول لصريح المعقول) و بين هذين : الفقهاء و المحدثون و الأصوليون يرون كذلك وجوب رفع التناقض الموهوم يقول ابن الوزير :

« تقديم العقل على السمع أولى عند التعارض .. و هذه من قواعد المتكلمين قلنا : قد اعترضهم في ذلك المحققون بأن العلوم يستحيل تعارضها في العقل و السمع . فتقدير تعارضها محال .. و ممن ذكر ذلك ابن تيمية و ابن دقيق العيد و الزركشي في (شرح جمع الجوامع) (٣) .. و لا شك أن الجمع بين الأدلة عمل جاد و بناء ، أما إسقاط إحد الدليلين المتعارضين فهو رفع للمشكلة بالهروب منها .

(ج) أن من أكثر صور هذه الفكرة تطرفا ما زعمه الرازي من أن دلالة السمع لا تتم أو تصل إلى مرتبة اليقين إلا بإسقاط المعارض العقلي المحتمل و إلا فمع احتمال وجوده لا تزيد الدلالة السمعية عن كونها ظنية ، و قد اعتبر ابن تيمية هذه الفكرة صدا عن سبيل الله (٤) «إذ كان أى دليل أقيم على بيان مراد الرسول لا ينفع إذا قدر أن المعارض العقلي ناقضه» . (٥) و إذا كان الآمدي في المأخذ يذكر هذه الفكرة و لا يعقب

---

(١) ابن أبي العز : شرح الطحاوية ص ١٣٧ .
(٢) انظر قاسم ابن رشد و فلسفته الدينية ص ٥٦ ، ٥٧ ، ٦٥ - ٧٠ .
(٣) ابن الوزير إيثار الحق ص ١٢٣ .
(٤) انظر الموافقة لابن تيمية ١/٨ .
(٥) السابق .

عليها بالنقد فإنه في (الأبكار) يرد عليها بقوله : « و أما ما قيل في بيان أن الدليل السمعي ظني فإنما يصح أن لو لم تقترن به قرائن تفيد القطع و إلا فبتقدير أن تقترن به قرائن مفيدة للقطع ، فلا ، و لا يخفى أن ذلك ممكن » .

و هذا الرأي سبق نقله عن الجويني فيما قبل و يبدو الآمدي غير مقتنع بهذه الفكرة الرازية و هو يوردها في (الأبكار) على لسان الغير و يعقب بما يدل على رفضه لها . أما سكوته عنها في (المأخذ) فلا يكفي دليلا على اقتناعه بها ، بخلاف فكرة الدور التي يقررها ويؤكدها ، و إن كان هناك نوع اضطراب في موقفه إزاء ها كما أشرت من قبل ، فهو من الناحية النظرية ينتقد هذا الموقف المنهجي ، و لكنه في الوقت نفسه يقع أسيرا له من الناحية العملية .

٦ ـ ونود في النهاية أن ننوه بصفة خاصة بنقد الإمام الغزالي ، و هو مفكر صوفي ، و ابن رشد ، و هو فيلسوف عقلي ، و ابن تيمية ، و هو شيخ سلفي لهذا الموقف المنهجي المتطرف ، و دعوتهم للعودة إلى التوازن التقليدي في علم الكلام بين النقل و العقل ، و إيثارهم جميعا ، على اختلاف نزعاتهم ، للأدلة القرآنية ـ التي تتفوق بالفعالية و الإقناع العقلي إلى جانب الحجية الشرعية على الأدلة الكلامية الرسمية التي قدتتباهى بصيغتها الفنية المعقدة و لكنها كثيرا ما تسفر ـ خارج الدوائر الكلامية التقليدية ـ عن خواء و عقم بائسين .

فهل من عودة إلى القرآن الكريم ، لا لكي نلتزم بنصوصه بمجرد التسليم و القبول التقليدي ، بل لنسلم العقل لهداياته تلفته لآيات الله المنبثة في النفوس و الآفاق ، فنخرج من أسار الأدلة الشكلية ، و التعقيدات الجدلية إلى أفق جديد يؤذن بازدهار حقيقي للدراسات الكلامية ؟ .

الفصل الثالث

صور الاستدلال الكلامي

تمهيد :

مما سبق يتضح أن مصادر استنباط الأحكام الاعتقادية و الاستدلال عليها تتمثل في النص الديني الصحيح و العقل البشري السليم . نعم قدتذكر، في هذا الصدد، مصادر ثلاثة ؛ كقول شارح "العقائد النسفية" : « أسباب العلم للخلق ثلاثة : الحواس السليمة ، والخبر الصادق ، و العقل » (١) ، لكن الحواس مردها في النهاية إلى العقل ، و لعل هذا هو السبب في اقتصار الآخرين على مصدرين اثنين : العقل ، و النقل (٢) .

لكن المتكلم في أثناء بحثه و استدلاله يستخدم صيغا معينة ، أو صورا للاستدلال يصوغ فيها معارفه و أفكاره التي أخذها من طريق النقل أو طريق العقل ؛ كي يثبت بها دعواه ، أو يدفع بها هجوم خصمه ، أو يبين اللوازم الفاسدة المترتبة على مقالة هذا الخصم ، أونحو ذلك من الأغراض . و قد لا تكتمل الصورة العامة التي نحاول تقديمها في هذا

---

(١) التفتازاني : شرح العقائد النسفية ص ١١ .

(٢) انظر مثلا ابن تيمية : درء تعارض العقل والنقل ، والماتريدي : كتاب التوحيد٢ ـ ٤ .

الباب لمناهج البحث في علم الكلام ما لم نعرض بعض هذه الصيغ ، التي استخدمها قدماء المتكلمين و متأخروهم في بحوثهم و مناقشاتهم .

و سيلاحظ القارئ ، لدى استعراضه لهذه الصيغ أو النماذج ، ارتباط "الكلام" ـ في هذه الناحية المنهجية ـ بعلمي الفقه و أصوله ، في بداية الأمر ؛ بحيث يعتمد المتكلمون علي الفقهاء و الأصوليين ، ويستعيرون منهم ـ في غالب الأحيان ـ صيغ الاستدلال و أساليبه ، و طرق الجدل و آدابه ، و إن كان المتكلمون يعتبرون علمهم رئيس العلوم الشرعية ، أو العلم الأعلى بينها ، الذي تستمد منه سائر العلوم أسسها و مسلماتها ، و تحيل إليه عقدها و مشكلاتها ، و تلك ناحية قد نتعرض لمناقشتها فيما بعد . كما سيلاحظ القارئ أيضا أنه عندما توثقت صلة الكلام بالفلسفة لدى المتأخرين ، و أخذ المنطق بصفة خاصة يكتسب قدرا من القبول في الأوساط الشرعية بعد طول ممانعة و اعتراض (١) ، بدأ المتكلمون يستخدمون صيغ هذا المنطق الصوري و أقيسته و أدواته المختلفة ، و إن لم يعرضوا تماما عن الصيغ القديمة و الأساليب التقليدية .

و هذا التحول له مغزاه ، والبعض قد يحمله مسئولية الجمود والتعقيد الذي اتسمت به أكثر الكتابات الكلامية المتأخرة ، (٢) و نحسب أن عوامل كثيرة أخرى قد أسهمت في ذلك ؛ و منها تراجع الموجة الحضارية الصاعدة ، أو الطاقة الإبداعية الشاملة ، التي كانت في الصدر الأول ، و بلغت أوجها في القرنين الثالث و الرابع ، ثم أخذت تضعف شيئا فشيئا إلا من أفذاذ بارزين ، وعباقرة أفراد ، كالغزالي و ابن رشد في الدراسات العقلية ، و ابن تيمية و الشاطبي في أصول الفقه و أصول الدين ، والطوسي وابن النفيس في الرياضيات والعلوم ، و القرطبي

---

(١) انظر : عبد اللطيف نصير الدين الطوسي ـ مخطوط بمكتبة جامعة لندن ، ص ١٢٠ و ما بعدها .

(٢) انظر قاسم : مقدمة لمناهج الأدلة في عقائد الملة ص ٢٠ ، و دراسات في الفلسفة الإسلامية له .

و ابن حجر في التفسير و الحديث ، و ابن هشام و ابن منظور في علوم اللغة ، و ابن خلدون و المقريزي في التاريخ و الاجتماع . و منها النكبات التاريخية القاسية التي أصابت شرق البلاد الإسلامية و قلبها وغربها ، و نالت من هيبة الخلافة و سلطتها، و كادت تستنفد ، في مدافعة الموجات المغولية الشرقية ، والموجات الصليبية الغربية ، قوى الأمة العربية و الإسلامية ، لولا ظهور القوة التركية الفتية التي لم يتهيأ لها ـ للأسف ـ إبداع فكري و حضاري يوازي طاقاتها العملية .. و ربما كان للظاهرة أسباب أخرى على كل حال ، غير أن استعارة المنطق الصوري لا يزيد ـ فيما نعتقد ـ عن كونه أحد أسبابها أو لعله ، بالأحرى ، أحد مظاهرها .

و سنورد فيما يلي أربع صيغ من صور الاستدلال التي استعارها المتكلمون من المجال الفقهي ، و كيف بدأوا يتشككون في سلامتها المنهجية ، أو مناسبتها لموضوع البحث في علم الكلام ، و مالوا في النهاية ، أو أكثرهم ، إلى استخدام المنطق الأرسطي و أقيسته ، بجانب بعض هذه الصيغ التقليدية .

(١) ـ قياس الغائب على الشاهد :

يعرف القياس ، بمعناه العام ، بأنه « إعطاء حكم شيء لشيء آخر ؛ لاشتراكهما في علته » (١) ، و هو بهذا المعنى مفهوم أصولي فقهي جرى عليه العمل لدى كافة الأئمة المجتهدين ـ عدا أهل الظاهر ـ طريقا لاستنباط الأحكام الشرعية العملية من مصادرها المعتبرة . لكنه انتقل إلى ميدان علم الكلام ليكون طريقا لإثبات الأحكام الاعتقادية المتعلقة بالله ـ تعالى ـ و صفاته و أفعاله ، بناءً على وجود نظائر لها في الواقع المشاهد ، و هذا هو معنى قياس الغائب على الشاهد .

ويصرح المتكلمو أنفسهم بأنهم قد استعاروا هذه الصيغة من صيغ الاستدلال من إخوانهم الفقهاء (٢) ، و لكنهم أدخلوا عليها تحويرا بدا لهم

(١) الآمدي : الإحكام ١٦٧/٣ .
(٢) انظر الآمدي : أبكار ٣٩/١ ب . و الجرجاني : شرح المواقف ٢٨/٢ .

أنه يقربها إلى طبيعة البحوث الكلامية ؛ و هو أن يتوفر بين الشاهد والغائب جامع مشترك من حيث الحقائق أو الأدلة أو الشروط أو العلل كما سيتضح فيما يلي ، و إن كان بعضهم قد أجرى القياس بين الغائب والشاهد دون تحر لجامع بينهما على الإطلاق .

و لكن القياس الفقهي قد يكون مشروعا ومبررًا تماما ؛ مادام الأصل و الفرع مشتركين في العلة أي الوصف المؤثر في استحقاق الحكم ، و لدينا الوسائل المختلفة لاختبار تحقق هذا الوصف فيهما ، من خلال ما يعرف (بمسالك العلة) . أما بالنسبة للمسائل الإلهية فكيف يمكن التحقق من اشتراك الغائب و الشاهد في وصف ما أو في حكم يترتب على ذلك ؟ وهل يجوز للعقل أن يطبق المقولات الإنسانية على ذات الله ـ تعالى ـ وما يتصل بها من صفات أو أفعال ؟ تلك هي أزمة هذا القياس الكلامي ، ومع ذلك فقد استخدمه المتكلمون بعد أن استعاروه من (أصول الفقه)، و غاب عنهم أن كل منهج يجب أن يتناسب مع الموضوع الذي يطبق فيه ، و شتان بين بحث موضوعه الوقائع المادية أو أفعال المكلفين وآخر موضوعه ذات الله الذي ليس كمثله شيء . يقول الجرجاني : "و إنما يسلكونه إذا حاولوا إثبات حكم لله ـ سبحانه ـ فيقيسونه على الممكنات قياسا فقهيا و يطلقون اسم الغائب عليه ـ تعالى ـ (١) .

و قد شاع استخدامه لدى مختلف المدارس الكلامية : فالحشوية القائلون بأن الله جسم يعتمدون على أن كل موجود في الشاهد فهو كذلك (٢) . و المعتزلة المشهورون بالتنزيه أخذوا به فيما يتعلق بأفعال الله تعالى ، دون صفاته في الجملة ؛ فحكموا بحدوثها (٣) ، و أوجبوها عليه طبقا لقواعد التحسين و التقبيح الإنسانية (٤) ، و قياسا على

---

(١) شرح المواقف ٣/٣٨ .

(٢) الآمدي : الأبكار ١/٣٩ ، و الرازي : أساس التقديس ١٤ و و ابن رشد : مناهج الأدلة ١٧٨ و مقدمته ٣٧ .

(٣) انظر مقدمة مناهج الأدلة ص ٤٨ ـ ٥٠ .

(٤) انظر عبد الجبار : المغني ١١/٦١ ـ ٧٧ ، ١٤/٢٢ ـ ٣٢ .

حـال الإنسان (١) ، و نفوا خلقه للشرور لنفس هذا السبب (٢) ، بل ربما استخدموها في مسائل الصفات أيضا ، و نحن نجد القاضي عبد الجبار المعتزلي يستدل على كونه ـ تعالى ـ قادرا بقوله : « و أما الذي يدل على أن صحة الفعل دلالة علي كونه قادرا فهو أنا نرى في الشاهد جملتين : إحداهما صح منه الفعل كالواحد منا ، و الأخري تعذر عليه الفعل كالمريض المدنف . فمن صح منه الفعل فارق من تعذر عليه بأمر من الأمور ، و ليس ذلك إلا صفة ترجع إلى الجملة و هي كونه قادرا ، وهذا الحكم ثابت في الحكيم تعـالى : لأن طـرق الأدلـة لا تختـلف شـاهـدا و غائبا (٣) » . و واضح أنه يستخدم قياس الغائب على الشاهد بجامع الدليل . و قد استخدمه أيضا في إثبات كونه تعالى عالما (٤) . ولم يكتف بذلك بل رد علي من اعترض عليه في استخدامه إياه (٥) . كما استخدمه أيضا في إثبات صفة الحياة (٦) .

و مع ذلك فمن الإنصاف أن نقول : إنهم لا يسرفون في استخدامه في مجال الصفات إسراف الأشاعرة الذين يعترف بعضهم بذلك ؛ (٧) فالآمدي مثلا يحكي (اتفاق الأصحاب على إلحاق الغائب بالشاهد) (٨) و لكنهم بدورهم يقللون من استخدامه بالنسبة لأفعال الله ـ تعالى ـ بعكس المعتزلة (٩) تماما .

أما الآمدي و هو الأصولي الذي يدافع عن القياس في مجال الأحكام العملية (١٠) ، فإنه يرى عدم الاعتماد عليه في المباحث الكلامية و هو

---

(١) انظر المغني ١٤/٥٥ .
(٢) انظر هويدي : تاريخ فلسفة الإسلام ١/٢٩٩ و ابن حزم : الفصل ٣/٩٨ .
(٣) شرح الأصول الخمسة ص ١٥١ ، ١٥٢ .
(٤) نفس المصدر ص ١٥٧ .
(٥) نفس المصدر ص ١٥٨ .
(٦) شرح الأصول الخمسة ص ١٦١ .
(٧) انظر الشهرستاني : نهاية الإقدام ص ١٨٢ و ما بعدها .
(٨) انظر الأبكار ١/٣٩ ب .
(٩) انظر مناهج الأدلة ـ المقدمة ص ٤٩ ،وص ١٨٤ من القسم الثاني و ما بعدها.
(١٠)انظر الأحكام ٤/٥ و ما بعدها (ط مؤسسة الحلبي) .

يشرحه في صورته الفقهية المعروفة بقياس التمثيل ، و يرى أنه يمكن أن يفيد الظن بالحكم و ذلك إذا أمكن معرفة الجامع بين الواقعتين و الظن كاف في الأحكام العملية . أما إذا تعذر معرفة الجامع ـ كما هي الحال فيما بين الغائب و الشاهد ـ « فالجمع تحكم محض ، و دعوى لا دليل عليها . و يلزم القائل بذلك أن يعترف بصحة حكم من حكم بأن جميع الآدميين سودان ؛ إذ لم يشاهد إلا الزنوج ، و أن جميعهم لا يموتون ؛ إذ لم يشاهد ميتا و لا سمع به و لا يخفى ما معه من الجهالة » (١) .

لكن الأشاعرة بوجه عام ، حين قاسوا الغائب على الشاهد في مجال الصفات ، حاولوا أن يلتمسوا لذلك جامعا فقالوا : إن الحقائق أو التعريفات ، و الأدلة ، و الشروط و العلل يجب أن تطرد شاهدا و غائبا وأن توجب في الغائب ما توجبه في الشاهد من الأحكام ، و الآمدي يحكي اتفاقهم على ذلك ـ كم أسلفنا ـ و يضرب له أمثلة توضيحية(٢) ، و يشير إلى ما ذهب إليه الإسفرايني الأشعري من أن (كل أمرين ثبت تلازمهما في الشاهد لزم أن يتلازما غائبا ، و لم يعتبر في ذلك جامعا) (٣) . ثم يتحول إلى نقدهم قائلا : "أما الجمع بالحد فإن ثبت أن حد العالم من قام به العلم ، و ثبت أن مسمى العالم متحد في الغائب و الشاهد فلا حاجة إلى القياس على الشاهد و الاعتبار به . . و إن لم يثبت الحد أو ثبت و لكن لم يثبت اتحاد مسمى العالم فالإلحاق متعذر . و على هذا يكون الكلام في العلة و الشرط ، و يزيد في العلة و الشرط إشكال آخر، و هواحتمال كون العالم في الشاهد معللا بالعلم أو مشروطا به لكونه جائزا ، و هذا المعنى غير موجود في الغائب فلا يلزم التعدية ، أو بمعنى آخر لم يُطلع عليه ، و لا يلزم من عدم العلم به و بدليله العلم بعدمه » (٤) .

---

(١) الأبكار ٣٩/١ ب .
(٢) انظر الأبكار ٣٩/١ ب ، ٤٠ أ .
(٣) الأبكار ٤٠/١ أ .
(٤) الأبكار ٤٠/١ أ ، ب .

و أما الجمع بالدليل فيمكن الطعن فيه بمثل ما سبق ، فهم يستدلون به على أن القابل للحوادث لا يمكن أن يتعرى عنها ولكن ما يدرينا أن هذا خاص بالجائزات التي نراها في الشاهد ، أو مشروط بشرط آخر غير الجواز لا يتحقق في الغائب ؟ على أنه من الصعب إثبات أن الغائب قابل للحوادث ، و لو صح ذلك لما احتجنا إلى قياسه على الشاهد أصلا (١) .

وهكذا يشكك الآمدي في قيمة هذا القياس أيا كان الجامع المزعوم بين الشاهد و الغائب . أما طريقة الإسفرائيني في قياس الغائب على الشاهد بمجرد التلازم أو التشابه في الحصول و لو لم يتحقق جامع (فيلزمه عليها أن يكون الباري - تعالى - جوهرا ضرورة كونه قائما بنفسه لضرورة التلازم بينهما في الشاهد ، فإن كل قائم بنفسه في الشاهد جوهر قائم بنفسه و لا محيص له عنه (٢) .) و لكن هذا ظاهر البطلان (٣) .

ب - نقد المتكلمين لهذا القياس :

برغم تغلغل هذا الضرب من الاستدلال في المدارس الكلامية المختلفة ، فقد تعرض لألوان من النقد من مصادر متعددة ، قبل الآمدي ، مما يدل على إحساسهم بضعفه ؛ لعدم مناسبته لموضوع البحث في علم الكلام :-

أ - فابن حزم الظاهري يندد بكل من الأشاعرة و المعتزلة لخضوعهم لهذا القياس الغريب ، هؤلاء في مجال الأفعال و أولئك في الصفات الإلهية ؛ يقول :" و هذا (أي إيجاب شيء على الله) مذهب يلزم كل من قال : " لما كان الحي في الشاهد لا يكون إلا بحياة وجب أن يكون الباري - تعالى - حيا بحياة ، و ليس بين القولين فرق و كلاهما لازم لمن التزم بأحدهما ، و كلاهما ضلال و خطأ ... و أما إجراؤهم الحكم على الباري

(١) انظر الابكار ١/ ٤٠ ب .
(٢) الابكار ١/ ٤٠ أ ، ب .
(٣) انظر نقد هذا المنهج عند النشار : "مناهج البحث عند مفكري الإسلام" ص ١٣١ - ١٣٢ .

بمثل ما نحكم به بعضنا على بعض فضلال بيّن»(١) و هكذا يكشف الرجل فساد الأصل الذي يقوم عليه هذا القياس سواء طبق فيما يتصل بأفعال الله أو بصفاته ؛ ألا و هو تطبيق الاعتبارات الإنسانية على الله سبحانه .

ب ـ كما نجد ابن رشد الفقيه الفيلسوف يحدد موقفه في حسم من هذا القياس ، و يتخذ من رفضه له أساسا لمحاولته التوفيق بين العقل و الدين متمسكا دائما بقول الله عز و جل (ليس كمثله شيء و هو السميع البصير) (٢) .

ج ـ و أما في الوسط الكلامي التقليدي فيبدو أن القوم أخذوا يشعرون بضعفه و يضيقون به ذرعا ، و لكنهم لم يرفضوه تماما كصيغة للاستدلال بل ظلوا يترددون بين إنكاره و العمل به . فمن المعتزلة نجد القاضي عبد الجبار يعتمد عليه أحيانا كما سبق من الأمثلة ، و لكنه ينكر على المعتزلة البغداديين استخدامهم أمثلة من الشاهد في القول بالأصلح (٣)، و قد لاحظ الجويني أن معتزلة البصرة ، لا يلتزمون دائما بقياس الغائب على الشاهد ؛ "فإنهم قد نقضوا هذه الدلالة في قواعد من العقائد" (٤) .

أما الأشاعرة فقد لاحظ الآمدي أنهم أيضا لا يطردون هذه الدلالة في مذهبهم (٥) ، و هم قد تراوحوا فعلا بين قبولها أحيانا و إغفالها أحيانا أخرى ، ثم تزايد نقدهم لها و هجومهم عليها حتي انتهى الأمر إلى الآمدي فرفضها تماما ، و لم يحاول الاعتماد عليها في أى من المسائل الكلامية الرئيسية ، و لتفصيل هذا الإجمال نقول :

---

(١) الفصل ٣/٩٨ .

(٢) انظر قاسم : ابن رشد و فلسفته الدينية ص ٥٨ ـ ٦٠ و نظرية المعرفة عند ابن رشد ص ١٤٣ ، ١٥٠ ـ ١٥٦ ، ١٦٣ ـ ١٧٨ .

(٣) انظر المغني ١٤/٥٥ ، ٥٦ ، ٧٠ ـ ٧٤ .

(٤) الجويني : الإرشاد ٦٦ .

(٥) انظر الأبكار ١/٥٥ ب .

١ - إن الأشعري في "اللمع" يعتمد على هذه الدلالة في إثبات صفة العلم مستندا إلى أن كل عالم فهو ذو علم و في هذا قياس الغائب على الشاهد بجامع العلة (١) ، و لكنه يرفضها في أفعال الله تعالى ؛ إذ يرد على المعتزلة قولهم : (إن فاعل السفه سفيه) (٢) .

٢ - و أما الباقلاني فيشبهه تماما ؛ إذ يعتمد على هذه الدلالة و خاصة إذا كان الجامع بين الشاهد و الغائب العلة أو الدليل (٣) ، ولكنه يقول في رده على المجسمة الذين يقولون لا نجد في الشاهد فاعلا إلا جسما : "فيجب على موضوع استدلالكم هذا أن يكون القديم ـ سبحانه ـ مؤلفا محدثا مصورا ذا حيز و قبول للأعراض ؛ لأنكم لم تجدوا في الشاهد و تعقلوا فاعلا إلا كذلك ، فإن أصروا علي ذلك تركوا قولهم وفارقوا التوحيد ، و إن أبوه نقضوا استدلالهم" (٤) و لكن هذا الإلزام القوي يمكن أن ينقلب علي الأشاعرة أنفسهم ، و كل من يأخذ بهذا القياس من المتكلمين .

٣ - و أما عبد القاهر البغدادي فإنه يعتمده طريقا لإثبات الصفات (٥) ، و يرفض اعتماد المعتزلة عليه في الحكمة و التعليل و المشيئة (٦) الإلهية ، أى في أفعاله ـ سبحانه ـ .

٤ - فلما جاء الجويني أنكر بناء الغائب على الشاهد و قال إنه لا أصل له (٧) ، و لكني وجدته ـ من الناحية التطبيقية ـ يعتمد عليه في مسأة حلول الحوادث ، إذ يقول : "إنه لو قبل الحوادث لم يخل منها ؛

---

(١) انظر اللمع ٢٦ ـ ٣٠ .
(٢) اللمع ٥٦ .
(٣) انظر الباقلاني : التمهيد ص ٣٨ و مقدمة المحققين ص ٢٣ .
(٤) التمهيد ١٥٢ .
(٥) انظر أصول الدين ٧٨ ، ٧٩ .
(٦) انظر أصول الدين ١٤٦ ـ ١٥٢ .
(٧) انظر فوقية حسين : الجويني إمام الحرمين ص ١٤٠ ـ ١٤٧ و انظر أيضا النشار مناهج البحث د / النشار ص ١٣١ ، ١٣٢ .

لما سبق تقريره في الجواهر.. و ما لم يخل من الحوادث لم يسبقها" (١) ، و في هذا قياس الغائب على الشاهد بجامع الدليل ، و قد مرّ بنا نقد الآمدي لهذه الصورة و غيرها ، كما نجده يرفض اعتماد المعتـزلة عليـه فيما يتعلق بالتحسين و التقبيح العقليين و ما يترتب عليهما من تجويـر و تعـديـل (٢) .

٥ ـ أما الغزالي فقد أفاض في نقده في (معيار العلم) إذ ذكر قياس التمثيل و قال إنه هو الذي يسميه المتكلمون رد الغائب إلى الشاهد، و يقول إنه يقوم على تحقق جامع بينهما و هذا مع صعوبته يغني عن ذلك القياس :(فإذن لا خير في رد الغائب إلى الشاهد إلا بشرط (٣) متى تحقق سقط أثر الشاهد المعين) (٤) و هذه فكرة نجدها عند الآمدي كما مرّ آنفا ، و يقول الغزالي أيضا : « ..... أعيان الشواهد تشتمل على صفات خفية فلذلك يجب إطراح الشاهد المعين » (٥) ، و هي فكرة نجدها عند الآمدي أيضا في نقده السابق لهذا الدليل مما يوحى بتأثره بالغزالي في هذا الصدد ، و بعد أن يفيض الغزالي في بيان وجوه النقد التي يأخذها على هذا القياس يقول : "هذا كله في إبطال التمثيل في العقليات ، فأما في الفقهيات فالجزئي المعين يجوز أن ينقل حكمه إلى جزئي آخر باشتراكهما في وصف ... إذا دل عليه دليل ..." (٦) .

٦ ـ و قد انتقد ابن تومرت أيضا هذا القياس بجميع صوره لدى الأشاعرة و المعتزلة على السواء ، و حرص على التفرقة الدائمة بين عالم الغيب و عالم الشهادة" (٧)، و لعله تأثر في ذلك بالغزالي .

---

(١) الإرشاد ص ٤٥ /

(٢) انظر الإرشاد ٢٦٣ ـ ٢٦٧ ، ٢٧٢ ، ٢٨٢ ، و ما بعدها .

(٣) هذا الشرط هو استواء طبيعة كل من الشاهد و الغائب و إمكان التحقق من ذلك .

(٤) معيار العلم ص ٩٤ و انظر أيضا القسطاس المستقيم ص ٧٢ .

(٥) معيار العلم ص ٩٥ .

(٦) معيار العلم ص ٩٦ و انظر أيضا دراسات في الفلسفة الإسلامية ص ١٥٣ .

(٧) انظر تاريخ فلسفة الإسلام ١/٢٦٩ ، ٢٧٢ .

٧ - ثم جاء الشهرستاني فذكر أن الأشاعرة و سائر الصفاتية ، يأخذون بهذا الاستدلال و لم يحدد له موقفا خاصا و إن كانت عبارته تدل على عدم رضاه عنه (١) .

٨ - و أما الرازي فنجده في "أساس التقديس" يرفض هذا القياس في وضوح ، و يقرر : "أن معرفة الله - تعالى - و صفاته على خلاف حكم الحسي" (٢) . و لكنه لم يفصل القول في نقده كما فعل الآمدي بعده .

و من هذا يتضح أن الاتجاه قد استمر في التزايد نحو التخلص من هذه الصيغة الاستدلالية التي لا تناسب موضوع الدراسة في البحوث الكلامية . و ربما كانت أكبر حملة عليها هي تلك التي شنها ابن تيمية في العديد من كتبه حيث اقترح الاعتماد - بدلا منها - علي ما أسماه "قياس الأولى" لا "قياس التمثيل" الذي هو القياس الفقهي ، و لا "قياس الشمول" الذي هو في نظره قياس الغائب على الشاهد (٣) .

٢ - الاستقراء :

و هو يرتبط بالطريق السابق ، و ربما كوّنا معا دليلا واحدا في بعض المسائل الكلامية .

و قد تحدث الآمدي الأشعري في "غاية المرام" عن نقط الضعف في هذا الاستدلال و عدم صلاحيته في المباحث العقلية ، فيبدأ بتعريفه بأنه (البحث و النظر في جزئيات كلي ما عن مطلوب) (٤)ثم نسبته لجزئيات أخرى لم تدخل في نطاق البحث ، مما يجعل نتيجته ظنية ، و هو ما عرض

(١) انظر نهاية الإقدام ص ١٨٢ و ما بعدها
(٢) أساس التقديس ، ص ١٤ .
(٣) انظر ابن تيمية : إيضاح الدلالة ص ١٠ و تجريد النصيحة (في صون المنطق للسيوطي ٢٢٣ - ٢٣٠ .
(٤) الآمدي : غاية المرام ٤٥ .

له الغزالي من قبل بوضوح أكثر(١) حيث ذكر أنه ، حتى مع تقدير كونه تاما ، لا يصلح في المباحث الإلهية ؛ نظرا لاختلاف طبيعة كل من الغائب و الشاهد : (فلا يخفى أن ما حكم به على أحد المختلفين غير لازم أن يحكم به على الآخر ، لجواز أن يكون من خصائص ما حكم به عليه ، دون الآخر . و ذلك كما إذا حكمنا على الإنسان بأنه ضاحك مثلا أخذاً من استقراء جزئيات نوع الإنسان فإنه لا يلزم مثله في الفرس المخالف له في حقيقته) (٢) .

على أن مثل هذا الاستقراء التام غير ممكن في مجال الإلهيات ؛ إذ كيف يتناول البحث و النظر هذا "الغائب" المتعالي على وسائل الإدراك العادية ؟ و حين يقدر لنا إدراك حقيقته فما أغنانا عندئذ عن تتبع أية جزئيات أخرى في الواقع أو (الشاهد) . أى أن الآمدي يريد أن يقول : إن هذا المنهج فيما يتصل بالمباحث الإلهية غير ممكن ، و غير مفيد أيضا حتي لو كان ممكنا : "ولو قدر أن ذلك غير محال فالاستقراء إما أن يتناول الغائب أو ليس ، فإن تناوله فهو محل النزاع و لا حاجة إلي استقراء غيره، و إن لم يتناوله ، بل وقع لغيره من الجزئيات ، فهو ـ لا محالة ـ استقراء ناقص و ليس بصادق كما بيناه . و هذا لا محيص عنه" (٣) و قد كرر الآمدي هذه الوجوه من النقد في مواضع عديدة من كتابيه "الأبكار" و "غاية المرام" (٤) .

و بعد هذا النقد الدقيق يتوجه الآمدي إلى أصحابه الأشاعرة الذين ترددوا بشأن هذا القياس بين الاستدلال به في مسألة الصفات ، و رفضهم الأخذ به في مسألة الأفعال ، و كان أحري بهم ألا يعملوا به فيهما جميعا ، : " ... ثم إن من قاس الغائب على الشاهد ههنا (أى مسألة

---

(١) انظر معيار العلم ٩٥ ، ٩٦ .
(٢) غاية المرام ١٩ أ .
(٣) غاية المرام ١٩ ب .
(٤) انظر بالإضافة لما سبق غاية المرام ل ٥٣ ب ٤٥ أ و الإبكار ٣٨/١ أ .

الصفات) فهو معترف بأنه ليس في الشاهد فاعل موجود على الحقيقة ، بل الموجود ليس إلا الاكتساب ، بخلاف ما في الغائب . فإذاً ما وجد في الشاهد لم يوجد في الغائب و ما وجد في الغائب لم يوجد في الشاهد ، فأنى يصّح القياس ... ؟ !! " (١) .

و إذا كان الاستقراء هو المنهج العلمي الصحيح في المجال التجريبي ، وهو أساس التقدم العلمي المعاصر ، و هو أيضا جانب هام مما قدمته الثقافة الإسلامية للحضارة الإنسانية (٢) ، إلا أن هذا لا يستلزم قبوله طريقا إلى المعارف الإلهية ، فإن استخدامه فيها غير مشروع و غير ممكن و غير مفيد كما بينه الآمدي .

٣ ـ انتفاء المدلول لانتفاء دليله :

و هذا منهج آخر من مناهج المتكلمين تشكك فيه و انتقده العديد من المتكلمين ، ثم جاء الآمدي وغيره من المتأخرين فرفضوا الأخذ به في مباحثهم الكلامية . أما من الناحية المنهجية فقد حدد موقفه منه في موضعين من كتابه (الأبكار) :

أولهما : عندما تعرض للدليل العقلي و شروطه ، فذكر أنه يجب (أن يكون مطردا بالاتفاق ، و ليس من شرطه أن يكون منعكسا ؛ أي يلزم من انتفائه انتفاء المدلول ، خلافاً لبعض الفقهاء ؛ فإن حدوث الحوادث دليل وجود الصانع ، و لو قدرنا عدم حدوث الحوادث لما لزم منه انتفاء الصانع في نفسه ، و إن لم يعلم وجوده لعدم الدليل الدالّ عليه . و لأنه لا مانع من قيام أدلة على مدلول واحد ، و لو لزم انتفاء المدلول عند انتفاء واحد منها لما لزم من باقي الأدلة وجود المدلول و خرجت من كونها أدلة ، لعدم اطرادها و هو خلاف الفرض » (٣) .

(١) غاية المرام ١٩ ب ، ٢٠ أ .
(٢) أنظر (بحث الخيال عند ابن عربي) لأستاذنا الدكتور قاسم و مناهج البحث د / النشار ص ١٠٣ و ما بعدها و نشأة الفكر له أيضا ١/٥ ـ ٩ .
(٣) الأبكار ١/٣٧ ب .

ثم يشير الآمدي إلى أخذ المعتزلة بهذا الضرب من الاستدلال في بعض المسائل (١) . و هذا نص هام إذ هو مع بيانه لوجهة نظر الآمدي في هذا المنهج و أسباب بطلانه ـ يوضح لنا أيضا أن فكرته الأساسية ـ و هي وجوب انعكاس الأدلة ـ فقهية في الأصل ، و لعله يقصد بالفقهاء علماء أصول الفقه ، فقد ذكر الآمدي نفسه في (الإحكام) خلاف الأصوليين حول هذه المسأة حين عرض لقواعد (الترجيح بين الأدلة) (٢) . كما أنه يدلنا أيضا على تأثر المعتزلة بهذه الدلالة إذ التزم بعضهم أن الدليل على كون الواحد منا عالما بعلم هو جواز ذلك في حقنا ، و أن ذلك منفي عن الله ـ تعالى ـ لعدم جواز ذلك في حقه ، و معني ذلك القول بانتفاء المدلول لانتفاء دليله .

و ثانيهما : حينما أفرد لهذا الدليل فقرة خاصة ضمن (ما ظن أنه مفيد لليقين و ليس كذلك) ، و هو يكرر فيه نفس الأفكار السابقة غير أنه يجيب على سؤالين يوردهما على نفسه ، و هما :

أ ـ إذا لم يكن هناك تلازم بين الدليل و المدلول بحيث يلزم من وجود الدليل وجود المدلول و من انتفائه انتفاؤه فعلى أى أساس نطمئن إلى انتفاء الغلط عنا عندما نستخلص النتائج من مقدماتها ؟

ب ـ و على أى أساس نقطع بعدم وجود الجبال الشامخة بين أيدينا ـ ألا يحتمل أن تكون موجودة و نحن لا ندركها ؟ (٣) .

و يرد الآمدي على السؤال الأول بأنه قد قام الدليل فصلا على انتفاء الغلط من استدلالاتنا ما دمنا نستند فيها أصلا إلى البديهيات أو ما يئول إليها ، و الاطمئنان إلى ذلك ليس مرده إلى عدم دليل الغلط بل إلى وجود دليل

---

(١) انظر الأبكار ٣٢/١ ب و قارن بما في شرح الأصول الخمسة للقاضي عبد الجبار ص ١٨٠ ، ٢٢٠ .

(٢) انظر الإحكام ٢٤٢/٤ .

(٣) انظر الأبكار ٣٨/١ ب و انظر المواقف ٢٢/٢ ـ ٢٤ .

انتفاء الغلط (١)

و أما العلم بعدم وجود الجبال الشامخة إذا لم تكن بين أيدينا فبديهي و ليس مستندا إلي العلم بانتفاء دليل الوجود و إلا كان نظريا (٢) . و السؤال الأخير كثيرا ما يعرض للأشاعرة بسبب موقفهم من العلية و من تفسير الإدراك الحسي ، علي النحو الذي عرضه الغزالي في كتاب "التهافت" .

أما عن تاريخ ظهور هذا الدليل في الوسط الكلامي و موقف المتكلمين منه : فقد ذكر ابن خلدون أنه من وضع القاضي أبي بكر الباقلاني (٣) ، و لكن كلام الآمدي ، الذي نقلناه آنفا ، يدل علي أن الفكرة في الأصل فقهية فلعله يقصد أنه أول من نقلها إلى علم الكلام أو إلى الكلام الأشعري خاصة ، و هذا الاحتمال الأخير هو الأشبه ؛ و ذلك لأن القاضي عبد الجبار - و هو معاصر للباقلاني - ينتقد هؤلاء الذين يستدلون على وحدانية الله تعلى بانتفاء الدليل على وجود إله ثان . متمسكا بأن (ما لا دليل على إثباته لا يجب نفيه .. و إنما يجب نفيه بحصول الدليل على نفيه) (٤) و قد بين عبد الجبار في كتابه (شرح الأصول الخمسة) أن من هؤلاء الذين سلكوا هذا الطريق أبا القاسم البلخي (٥) ، أى أن الفكرة موجودة في الوسط الكلامي بصفة عامة قبل الباقلاني بنحو مائة عام (٦) .

و قد نسب الآمدي إلى القاضي الباقلاني و إمام الحرمين الجويني

---

(١) انظر الأبكار ١/٣٨ ب .
(٢) الأبكار ل ١/٣٨ ب .
(٣) انظر المقدمة ٤٦٦ و انظر أيضا تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية ٢٩٣ ، ٢٩٤ و رسالة التوحيد للشيخ محمد عبده ص ١٨ ، ٢٩ و مناهج البحث لدى مفكري الإسلام ص ١٣٧ ، ١٣٨ .
(٤) المغني ٣٤٢,٤ .
(٥) انظر شرح الأصول الخمسة ص ٢٠٠ .
(٦) انظر الملل و النحل ١/٩٧ و شرح الأصول الخمسة هامش ص ٢٥ بشأن الكعبي البلخي و تاريخ و فاته .

الاعتماد علي هذا الدليل في محاولتهما إثبات جواز الرؤية بأنه لا دليل علي استحالتها ، و يرفض هو تلك المحاولة قائلا إنه "يجوز أن يكون المدلول متحققا ، و إن لم يخلق الله تعالي دليلا عليه" (١) أما أن القاضي الباقلاني أوجب الاعتقاد بأدلة الأشاعرة تبعا لما تدل عليه من العقائد ، كما يقول ابن خلدون ، فلم أجد في كتبه (التمهيد ، و البيان ، و إعجاز القرآن) ما يدل عليه ، و إن كان هذا يصدق على أشاعرة آخرين مثل عبد القاهر البغدادي الذي اعتبر أن مخالفة نظرية الجوهر الفرد "مخالفة لقواعد دين الإسلام" (٢) ، ولذا فإن الحملة التي شنها ابن حزم (٣) و ابن رشد (٤) و ابن تيمية (٥) ضد الأشاعرة لهذا السبب لا تصدق على المتسامحين منهم من هؤلاء الذين أعرضوا عن بعض المقدمات التي كادت تعتبر جزءا من العقائد ؛ كدليل الجوهر الفرد مثلا ، و إن كانت تصدق علي موقف البغدادي و أمثاله ،كما تصدق على بعض المعتزلة أيضا من أمثال جعفر بن حرب الذي كفر النظام لإبطاله الجزء الذي لا يتجزأ (٦) .

هذا و قد تعرض هذا الاستدلال قبل الآمدي لألوان من النقد منها ما يشير إليه ابن خلدون من نقد الجويني و الغزالي له (٧) ، و قد مرّ بنا أن الجويني اعتمد عليه في بعض الأمور ، فلعل موقفه منه قد تغير ، و هو في هذا شبيه بالقاضي عبد الجبار الذي نقده في أكثر من موضع في كتبه (٨) ، و لكنه كما أشار الآمدي فيما سبق لم يتخلص منه تماما ، و نفس الموقف نجده عند الإمام الرازي (٩) .

---

(١) الأبكار ١٣٢/١ ب .
(٢) أصول الدين ص ٢٣١ .
(٣) انظر الفصل ٩٢/٥ و ما بعدها .
(٤) انظر مناهج الأدلة ص ١٣٥ ١٥٣ ، ١٥٩ .
(٥) انظر معارج الوصول ص ٣٣ .
(٦) انظر الفرق بين الفرق ١١٥ .
(٧) انظر المقدمة ص ٤٦٦ .
(٨) انظر بالإضافة لما سبق المغني ١٨٦/٤ .
(٩) انظر الرازي و آراؤه ص ٢٩٩ ، ٣١٠ و المواقف ٣٥/٢ .

و لا شك أن الآمدي قد أفادَ ممن سبقوه فيما قدمه من نقد لهذا الدليل ، و إن كان يمتاز بحرصه ـ من الناحية التطبيقية ـ علي التزام موقفه المنهجي بشأن هذا الضرب من الاستدلال ، ومن هذه النماذج التطبيقية :

أ ـ إنكاره علي الأشاعرة الاستدلال به علي نفي صفة زائدة على السبعة بينما يري هو أن الواجب هو التوقف في ذلك ، لأنه "لا يلزم من انتفاء الدليل انتفاء المدلول في نفسه ، و إن انتفي العلم بوجوده" (١) .

ب ـ رده علي النصارى في قولهم بإلهية المسيح لما صدر عنه من خوارق ، و إلزامه إياهم بتجويز إلهية كافة الناس "فإن الخوارق غايتها أنها دليل الوقوع ، و لا يلزم من انتفاء الدليل انتفاء المدلول في نفسه "(٢) .

و قد اهتم ابن تيمية بنقد هذا النوع من الاستدلال ، و تخطئة من اعتمد عليه من المتكلمين (٣) ، و كذا شارح المواقف الذي يكاد يردد ما ذكرناه عن الآمدي (٤) .

٤ ـ أساليب الجدل :

لقد وفق المتكلمون في رفضهم للأدلة الثلاثة السابقة ، فإن آخرها و هو انتفاء المدلول لانتفاء دليله باطل من أساسه و يقوم على الخلط بين علاقة العلة و المعلول ، و علاقة الدليل و المدلول . و أما الدليلان السابقان عليه فيقومان على أسس من الملاحظة و الاعتبار قد تكون ممكنة بالنسبة للوقائع المادية ، و لكنها غير ممكنة في المباحث الإلهية والكلامية ، و من الواجب أن يتناسب منهج البحث دائما مع طبيعة الموضوع الذي يعالجه .

---

(١) غاية المرام ، ٢٠ أ .
(٢) الأبكار ١٦٢/١ أ ، ب .
(٣) انظر معارج الوصول ص ٢٨ ، ٢٩ .
(٤) انظر المواقف ٢١/٢ ـ ٢٨ و انظر أيضا مناهج البحث عند مفكري الإسلام للنشار ص ١٣٧ ، ١٣٨ .

أما بالنسبة لأساليب الجدل فإنهم - برغم إحساسهم بعيوبها - لم يستطيعوا التخلص منها ، فقد غلبت علي الدراسات الكلامية بحكم أنها فن دفاعي قبل كل شيء ، لايهدف إلى الكشف عن الجديد بقدر ما يهدف إلى الدفاع عن عقيدة قائمة بالفعل يري أن من واجبه الدفاع عنها (١) فكان من العسير ، إن لم يكن من المتعذر ، تخلصه من تلك الأساليب التي كانت تستخدم في المناظرات الكلامية و الفقهية و غيرها و توزع فيها المسؤليات بين المعترض و المستدل من أجل التوصل إلى نصرة مذهب علي مذهب أو رأي على رأي ، لا من أجل كشف حقيقة جديدة أو اتفاق الطرفين على حقيقة قديمة .

و لأسلوب الجدل الكلامي سمات معينة ، من حيث مادته ، و أسلوبه و غايته ، نلمسها بوضوح في ثنايا المؤلفات الكلامية .

أ - فأما مادته فهي مسلمات الخصوم ، و القضايا التي قد تلقي القبول عندهم بصرف النظر عن قيمتها الذاتية .

ب - و أما أسلوبه فيتسم بالتشقيق و تعديد الاحتمالات ، وكثرة الفروض و الحجج المتوالية ، و قد تغني عنها حجة واحدة حاسمة .

ج - و أما غايته فهي التغلب علي الخصم و غالبا ما يكون ذلك بإثبات الدعوى عن طريق إفساد الحجة المعارضة لها بدلا من إثباتها بطريق مباشر .

و الناحية الأولي كثيرا ما تذكر في تعريف الاستدلال الجدلي لدى المناطقة (٢) ، و أما الناحية الثانية فتتمثل في أسلوب القسمة الذي يسود هذه المناقشات الجدلية في العادة ، و أما الناحية الأخيرة فمن أبرز معالمها

---

(١) انظر الغزالي المنقذ ١٣٢ - ١٣٧ و التفتازاني شرح النسفية ٣٩ - ٥٣ و مقدمة مناهج الأدلة لقاسم ٨ - ١٠ ، و له أيضا (ابن رشد و فلسفته ٩ ٥٦ ، ٧٩ و مناقب الإسلام للعامري ص ١٨١ .

(٢) انظر المبين ل ٨ ب و كشف التمويهات ل ٥ ب و تحرير القواعد المنطقية لقطب الدين الرازي ص ١٨٧ .

شيوع طريقة الخلف في مثل هذه المناقشات . وللآمدي نص دقيق في شرحه على "الإشارات و التنبيهات"لابن سينا يتضمن هذه النواحي الثلاث التي يتميز بها الجدل ، فهو يقول : « و أما الأقيسة الجدلية فلإقناع المتعلمين في مبادئ العلوم ، و لأجل تقرير القضايا المشهورة التي تتم بها المشاركة الإنسانية ، و لأجل غلبة المعاند . و لأجل التردد في الأقيسة المشهورة و ترجيح بعضها على بعض حتى ربما يتخلص منها إلى الحق .. و مبادئ الجدل هي المشهورات و المسلمات" (١) .

أ ـ الاعتماد على مسلمات الخصوم:

كان الغزالي ـ و هو خبير بعلم الكلام ـ صريحا في وصفه للأدلة الكلامية بأنها "تبنى علي أمور مسلمة نصدق بها لاشتهارها بين أكابر العلماء و شناعة إنكارها و نفرة النفوس عن إبداء المراء فيها" (٢) بل لقد كان صريحا و أمينا أيضا إذ يصف منهجه هو كمتكلم يناقش المتكلمين : "و معنى المجادلة بالأحسن أى آخذ الأصول التي يسلمها الجدلي و استنتج منها الحق بالميزان المحقق على الوجه الذي أوردته في كتاب (الاقتصاد في الاعتقاد) (٣) ، و قد نص الغزالي في مقدمة هذا الكتاب على اعتماده فعلا ـ مع ما يعتمد عليه مواد أخرى ـ على مسلمات الخصم ، "فإنه و إن لم يقم عليه دليل أو لم يكن حسيا و لا عقليا ، انتفعنا باتخاذه إياه أصلا في قياسنا ، و امتنع عليه الإنكار" (٤) ويحاول الغزالي بعد ذلك أن يثبت أن القرآن يستخدم هذه الطريقة أحياناً "....وكذلك تجرى بعض أدلة القرآن فلا ينبغي أن تنكر أدلة القرآن إذا أمكنك التشكيك في أصولها ، لأنها أوردت على طوائف كانوا معترفين بما فيها" (٥) .

(١) كشف التمويهات ل ٥ أ ، ب .
(٢) إلجام العوام ـ ضمن القصور العوالي ـ ص ٢٩٤ .
(٣) القسطاس المستقيم ص ٦٧ ، ٦٨ ، و انظر أيضا الصفحات ٦٢ ، ٦٤ ، ٦٨ .
(٤) الاقتصاد ص ١٥ .
(٥) القسطاس المستقيم ص ٥٥ .

و لكنا نجد في الجانب الآخر ثلاثة من كبار المفكرين ينتقدون هذا الأسلوب وهم ابن حزم و ابن رشد و ابن تيمية على ما بينهم ، من اختلاف، و ينص آخرهم على مخالفته لطريق القرآن الكريم ،فابن حزم يرى ذلك من سمات الضعف : "إن تعلق المرء بما يقوله خصمه ضعف ، و إنما يلزم المرء أن يخلص قوله مجردا و لا أسوة له في تناقض خصمه ، بل لعل خصمه لا يقول ذلك ..." (١) أما ابن رشد فأنكر على الغزالي التشبث بأقوال الخصم و إلزامه بما تفضي إليه من تناقضات ، و نصح بأن نعمل دائما على كشف الحقيقة و تمهيد طريقها للجميع (٢) . ثم كان إبن تيمية أكثر وضوحا و تحديدا إذ يقول : "و القرآن لا يحتج في مجادلته بمقدمة لمجرد تسليم الخصوم بها كما هي الطريقة الجدلية من أهل المنطق و غيرهم ، بل بالقضايا و المقدمات التي تسلمها الناس و هي برهانية . و إن كان بعضهم يسلمها و بعضهم ينازع فيها ذكر الدليل على صحتها" (٣) . ثم يذكر شواهد لذلك من القرآن الكريم .

أما الآمدي فإنه لم يستطع التخلص من آثار الطريقة الجدلية و منها استخدام الأقوال التي يسلم بها الخصم لإلزامه بما يريد أو لإفساد قوله بصرف النظر عن قيمة هذه المسلمات في نفسها ، و من النماذج لذلك :

١ ـ استخدامه قول الفلاسفة ، و هو يقصد المتأثرين بالفيض ، بصدور الكثرة عن المعلول الأول بسبب اختلاف جهاته أو نسبه مع قولهم بوحدته في نفس الوقت ـ لإلزامهم بإثبات الصفات للبارى تعالى دون أن يخرجه ذلك عن وحدته (٤) .

٢ ـ استخدامه قول بعض المعتزلة بإحالة المعاصي على الرسل قبل النبوة وبعدها و من ذلك الكذب ، في إلزامهم بعكس ذلك استنادا إلى

---

(١) الفصل ١/ ٢٠ .
(٢) انظر ابن رشد و فلسفته الدينية ص ١١٧ ، ١١٨ .
(٣) معارج الوصول ص ١٣ .
(٤) انظر غاية المرام ل ١٧ ب ، ١٨ أ .

بعض الآيات التي تنسب إليهم بعض المعاصي (١) ،

٣ ـ إلزامه لمن قال بتجدد العلم الإلهي بتجدد المعلومات ، و قال مع ذلك إنه يسبقها بقليل من الوقت ـ بعكس قوله ، فإن تسليمه بالأسبقية يعني عدم الارتباط بين العلم و المعلوم و هذا يستوي فيه الوقت القليل و الكثير و الذي لا نهاية له ، فعلى كل حال هو سابق على المعلومات و لا يتأثر بحدوثها و من ثم كان واحدا و قديما (٢) .

ب ـ طريقة القسمة و التشقيق الجدلي :

قلنا إن الأسلوب الجدلي يتسم بالتعقيد و إن هذه السمة تبدو بوضوح في طريقة القسمة الجدلية . و هي تتمثل في أن يضع المرء عدة فروض ، اثنين فصاعدا ثم يعمد إلى بيان فسادها جميعا ليبطل الأساس الذي قامت عليه ،أو إلى إفسادها ماعدا واحدا منها ليثبت أنه الفرض الوحيد المقبول، و عندما يكون التقسيم منحصرا بين أمرين اثنين متقابلين من كل وجه فإن فساد أحدهما يعني ثبوت نقيضه ، كما هوالشأن في طريقة الخلف التي سنتحدث عنها في الفقرة التالية و كل هذه الصور الثلاث ترتبط بالقياس الشرطي المنفصل كما لاحظ ذلك الإمام الغزالي و ابن رشد من قبل (٣) ، و هو القياس الذي ينبه بعض الباحثين على عقمه و طابعه الجدلي و عجزه عن الإفضاء إلى الحقيقة ، بينما يعتبر القياس الشرطي المتصل هو القياس العلمي بمعنى الكلمة ؛ إذ يقوم على الأساس الفرضي الاستنتاجي الذي يمكن أن يكشف عن الحقائق الجديدة و يضيف إلى العلم إضافات قيمة (٤) .

و أياما كان الأمر فقد شاعت طريقة القسمة لدى المتكلمين و هو ما لا يحتاج إلى إثبات فلا يكاد يخلو دليل من أدلتهم من أقسام متعددة ،

(١) انظر الأبكار ١٧٤/١ أ .
(٢) انظر ص ٧٢ ، ٧٣ من غاية المرام .
(٣) انظر معيار العلم ص ٨٩ و مقدمة مناهج الأدلة لقاسم ص ٣٥ ، ٣٦ .
(٤) انظر قاسم مناهج الأدلة ٣٦ و ابن رشد و فلسفته ١١٥ ، ١١٦ .

و احتمالات متوالية : لو صح ما قلتموه فإما كذا و إما كذا ، و إن كان الأول فلا يخلو الأمر إما أن يكون كذا أوكذا .. إلى آخر هذه الدروب الجدلية الملتوية ، التي تضلل العقل و تبدد قواه ، و تفتح عليه من أبواب الشكوك و الفتنة أكثر مما تعطيه من روح الطمأنينة و اليقين ، حتى ليسخر منهم بعض ناقديهم في تساؤله : "ومن يدري فلعل هؤلاء كانوا يعتقدون أن أفضل البراهين ما كان متشعبا كثير الاحتمالات" ؟ (١) و من قبل قال الغزالي :"وما أخذ به المتكلمون .. من تنقير و سؤال وتوجيه إشكال ثم اشتغال بحله فهو بدعة ، و ضرره في حق أكثر الخلق ظاهر" (٢) .

و قد انتقد الغزالي طريقة القسمة بدقة و تفصيل في كتابه (القسطاس المستقيم) و نبه على عيوبها و أبرزها أمران : قيامها على أساس من السبر لتحديد الأقسام المحتملة ، و اعتبارها أن فساد سائر الأقسام إلا واحدا يكفي لبيان أنه الحقيقة الثابتة ، ثم يوجه النظر إلى الأخطار التي تكتنف المبدأ الأول و ترجع إلى صعوبة حصر الأقسام على جهة الاستقصاء ، فضلا عن أن ذلك مما لا يهتم به المتكلمون و الفقهاء (٣) . ثم ينتقد الأساس الآخر بأنه لا يلزم من إبطال ثلاثة ثبوت رابع بل التركيب الذي يحصل من أربعة يزيد على عشرة و عشرين كما أن الأحكام تتوقف على وجود أسباب و شروط كثيرة (٤) و هكذا يصل الغزالي من نقده لهذه الطريقة الجدلية إلى فكرة علمية توصل إليها المناطقة المحدثون و هي أن السبب "مجموعة من الشروط أو الظروف و ليس أمرا أحاديا »(٥). و يبدو أن الغزالي قد حرص ـ بسبب إدراكه لعيوب القسمة المنتشرة ـ على أن يقتصر في كتابه (الاقتصاد) على القسمة المنحصرة

(١) انظر قاسم : ابن رشد و فلسفته ص ١١٤ .
(٢) إلجام العوام ـ ضمن القصور العوالي ـ ص ٢٦٦ .
(٣) القسطاس المستقيم ٧٦ .
(٤) نفس المرجع ، و الصفحة .
(٥) انظر قاسم : المنطق الحديث و مناهج البحث ص ١٧٦ .

بين النفي و الإثبات فقط (١) .

و قد سبقه شيخه الجويني في نقد القسمة المنتشرة و قبول المنحصرة (٢) ، و من قبلهما القاضي عبد الجبار المعتزلي الذي انتقد طريقة القسمة المنتشرة ؛ "لأن القسمة إذا لم تتردد بين النفي و الإثبات احتملت الزيادة و كان للخصم أن يشغب فيها" (٣) .

ثم جاء الشهرستاني فكرر أفكار الغزالي السابقة (٤) و إن كان يلجأ إلى طريقة القسمة أحيانا (٥) ، و موقف الآمدي قريب منه ، فقد انتقد طريقة السبر و التقسيم بمثل ما سبق عن الغزالي ، و نبه مثله أيضا على أن السبب قد يكون مجموع الأقسام أو بعضا منها : "و إن سلم الحصر فلا بد من إبطال التعليل بكل واحد من الأوصاف المحذوفة و إبطال كل رتبة تحصل من اجتماعها" (٦) . و مع هذا فقد استخدم طريقة القسمة في كتابيه (الأبكار ـ و غاية المرام) (٧) ، شأن غيره من الأشاعرة الذين تابعوا شيخهم الأول الذي يقول في (اللمع) رداً على منكري الرؤية : "و إذا كان النظر لا يخلو من وجوه أربع ، و فسد منها ثلاثة أوجه، صح الرابع"(٨) .

على أن القسمة العقلية ليست هي المظهر الوحيد للتعقيد ، والتشقيق الاحتمالي ، الذي يتسم به الجدل بل هناك أيضا أسلوب (التسليم الجدلي) ترقيا في المجادلة أو تنزلا من موقف إلى موقف ، و إلحاقا لحجة غير حاسمة بأخرى تبدو في نظر المجادل أكثر حسما ، و هو أسلوب يزخر بالمداورات و القفزات العقلية المتوالية و يبدو هذا واضحا في

---

(١) انظر الاقتصاد ص ١١ .
(٢) انظر الجويني إمام الحرمين ص ١٤٠ ، ١٤١ .
(٣) شرح الأصول الخمسة ص ٩٨ و هو يكرر نفس المعنى في ص ٦٢٢ .
(٤) انظر نهاية الإقدام ص ٣٦ .
(٥) انظر نهاية الإقدام ص ١١٧ ، ٣٥٧ ، ٣٥٨ .
(٦) الأبكار ١/٣٩ ب و انظر أيضا غاية المرام ل ٦٦ ب .
(٧) انظر الأبكار ٢/٢٦٦ و غاية المرام ل ٢٥ ب .
(٨) اللمع ص ٦٤ و انظر مثله في الإبانة ص ١٣ ، ١٤ .

كتب الكلام المتأخرة و نجده عند الآمدي أيضا . و من أبرز أمثلته التي تلفت النظر و هي كثيرة مناقشته حول الآية الكريمة : « لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا » إذ يشرحها بقوله : "و وجه الاحتجاج به أنه أخبر بلزوم الفساد من تقدير وجود الآلهة ، و لا فساد ، و يلزم من انتفاء اللازم انتفاء الملزوم » (١) و هو تفسير جيد قريب من فهم ابن رشد لها (٢) ، و لكنه للأسف يشين هذا الفهم السديد بقوله بعد ذلك (فإن قيل سلمنا أن لله ـ تعالى ـ كلاما ، لكن لا نسلم أن خبره يجب أن يكون صادقا و لا سيما على أصلكم : حيث سلمتم أن الكذب غير قبيح لعينه ، سلمنا أن كلام الله تعالى النفساني يجب أن يكون صادقا و لكن .. الخ" و يستمر الآمدي في توقع هذه الاعتراضات من خصمه الموهوم ، بحيث تتكرر كلمة "سلمنا" أكثر من عشر مرات في إلزام يستغرق صفحتين كاملتين (٣) ، و في بعض هذه المرات العشر تتعدد التقسيمات و الاحتمالات أيضا بحيث لا يقوي على استيعابها العقل، و لكن الآمدي يعود بعد عرض هذه الإشكالات ، و دون أن يترك لنا فرصة لالتقاط الأنفاس ليجيب عنها واحدا بعد الآخر في نحو ثلاث صفحات أخرى (٤) ، و هو نموذج للمناقشات الجدلية التي قد تنجح في إنهاك الخصم و إرباكه بدلا من الأخذ بيده و مساعدته على اكتشاف الحقيقة بنفسه كما هي روح الحجاج القرآني البسيط و الحاسم .

ج ـ طريقة الخلف :

و هو استدلال غير مباشر شاع في الدراسات الكلامية ، و يعتمد على أسلوب القسمة بأن يردد الأمر بين احتمالين لا ثالث لهما ـ في نظر المستدل ـ فإذا بطل أحدهما وهو ما يدعيه الخصم ثبتت دعواه هو بدون دليل

---

(١) الأبكار ١٧٢/٢ أ .
(٢) انظر قاسم : مقدمة مناهج الأدلة ـ ص ٢٠ .
(٣) الأبكار ١٧٢/٢ أ ـ ١٧٣ أ .
(٤) الأبكار ٢ .

آخر ، بناء على أن النقيضين لا يجتمعان ولا يرتفعان . يقول الآمدي في المبين : "أما قياس الخلف فعبارة عن قول قياسي يبين صحة المطلوب بإبطال نقيضه" (١) .

و قد اعتمد عليه المعتزلة (٢) و الأشاعرة (٣) و الماتريدية (٤) ، و يري الدكتور أبو ريدة و الأستاذ الخضري في مقدمتهما لكتاب (التمهيد) للباقلاني أن المعتزلة هم الذين أسسوا هذه الطريقة (٥) و يردها أستاذنا الدكتور محمود قاسم هي و طريقة القسمة التي ترتبط بهـا إلى أفلاطـون و جدله (٦) . و لكن بعض مؤرخي الفكر الفقهي يقطع بأنها نشأت أولاً في الوسط الفقهي ثم انتقلت بعد ذلك إلى الدوائر الكلامية (٧) .

و الآمدي يجري على هذا التقليد الكلامي في مواطن عدة من كتابيه "الأبكار" و "عاية المرام" (٨) و إن كان ينبه في أكثر من مناسبة على أن التقابل قد لا يكون تاما بين الأمرين الذين يراد الاستدلال ببطلان أحدهما على صدق الآخر ، أي إن المتكلمين كثيرا ما يخلطون بين النقيضين والضدين ، و هذا يفسد الاستدلال من أساسه ؛ لأن صحة أحد القولين عندئذ أو فساده لا يعني شيئا بالنسبة للقول الآخر (٩) . و هو في هذا كالإمام الغزالي الذي تنبه إلى عيوب طريقة القسمة و أخطارها ، و اعتمد مع ذلك على دليل الخلف كما صرح في مقدمات كتابه (الاقتصاد في الاعتقاد) (١٠) .

---

(١) المبين ل ٧ ب ـ ٨ أ .
(٢) انظر مثلا عبد الجبار المغني ٢٣٤/٤ و ما بعدها ، ونادر فلسفة المعتزلة ٦٧/٢ .
(٣) انظر اللـمع للأشـعري ١٩ ، ٢٠ ، ٢٦ ، ٤٠ ، و الإبانـة ١٣ ، ١٤ و الأشـعري أبو الحسن ص ٩١ .
(٤) انظر بحر الكلام ١٦ ـ ١٨ .
(٥) انظر التمهيد المقدمـة ص ٢٥ .
(٦) انظر المنطق الحديث و مناهج البحث لقاسم ص ٧ ـ ٩ .
(٧) انظر الخضري : تاريخ التشريع الإسلامي ١٥٠ .
(٨) انظر مثلا الأبكار ١٤٨/٩ أ ، ب ، و غاية المرام ٢١ ب .
(٩) انظر مثلا غاية المرام ل ٢١ ب ـ ٢٢ ب .
(١٠) انظر الاقتصاد ص ١٢ .

و يبدو أن طريقة الخلف حين استقرت في الوسط الكلامي اتسع مفهومها ليشمل أكثر مما ذكرناه قبل ، أى أنها لم تعد تعني بإثبات الشيء عن طريق إبطال نقيضه ، بل أصبحت لا تعني بإثبات شيء أصلاً و إنما هي تعني بالهدم دون أن تتجه إلى البناء ، و ذلك بأن يحاول المتكلم أن يستخرج ما يلزم عن رأى الخصم من لوازم فاسدة (١)، حتى ليرمى البعض منهم خصومه بالكفر أو ما هو قريب منه بسبب ما يلزم عن أقواله من نتائج لم يقصد إليها ، و ربما لم يخطر بباله الالتزام بها ، و هو ما نجد له نماذج في كافة المدارس الكلامية (٢) .ولعل هذا ما دعا بعض العلماء إلى تحذير العلماء و المتكلمين من هذه الآفة التي لا تجلب إلا الإثم على صاحبها و الفرقة و الاختلاف على الأمة بأسرها (٣) . و لعل هذا هو السر في تحذير النبي ـ صلى الله عليه وسلم ـ من قبل ، من هذا الترامي بالكفر في صورة مشددة : "إذا قال الرجل لأخيه يا كافر فقد باء بها أحدهما" (٤) . و إنه من المؤسف أن يظل علم الكلام متأثرا بهذه الأساليب الجدلية إلى حد كبير برغم إدراكه لعيوبها و قلة جدواها كما سبق بيانه ، ومخالفتها للطريقة القرآنية في الإقناع و الاحتجاج ، على أن متأخري المتكلمين عند ما تبين لهم ضعف وسائلهم في الحجاج و الاستدلال لجأوا ، فيما يبدو ، إلى حل من خارج العلوم الشرعية تماما ألا و هو المنطق الأرسطي .

٥ ـ موقفهم من المنطق الأرسطي

وضع متأخرو المتكلمين ثقتهم في النظر العقلي ، و اعتبروه الأساس الذي تقوم عليه أدلة المسائل الكلامية أو أكثرها ، و انتقدوا المناهج الكلامية التقليدية و كشفوا عن عيوبها ، و تشككوا في قيمة الجدل

---

(١) التمهيد للباقلاني ـ مقدمة المحققين ص ٢٥ .

(٢) انظر عبد الجبار شرح الأصول الخمسة ص ١٨٣ و النسفي بحر الكلام ص ٢٦ ، ٢٧ والبغدادي : أصول الدين ٣١٥ ، ٣١٦ و الفصل لابن حزم ٢/٤ ، ٣ .

(٣) انظر إيثار الحق على الخلق لابن الوزير اليماني ص ٤١٥ ، و ما بعدها .

(٤) متفق عليه من حديث ابن عمر ـ انظر رياض الصالحين ص ٣٠٦ .

و أساليبه ـ رغم استخدامهم له ـ و اعترفوا بعجزه عن إفادة اليقين ، و لكن ما المنهج الذي ارتضوه سبيلا إلى المعرفة العقلية اليقينية ؟

لقد اختاروا جميعا المنطق الأرسطي منهجا و طريقا و إن مزجوه ببعض العناصر الأخرى ، و من أبرزهم في ذلك الآمدي الذي يقرر في أوائل (غاية المرام) : "إن من حصلت عنده المواد الصادقة المقترنة بالصور الحقة التي يتولى بيانها المنطقي لم يجد في نفسه جحد ما يلزم عنها.. ." (١) .

و هو يعرض في (كشف التمويهات) (٢) قواعد هذا المنطق متابعا لابن سينا و مؤكدا أن الغرض من المنطق أن يكون عند الإنسان آلة قانونية تعصمه مراعاتها عن أن يضل في فكره (٣) ، و في "الأبكار" حيث يشرح منهجه الكلامي يذكر الطرق الموصلة إلى المطلوبات النظرية (٤) ، فيتحدث عن المعلومات (٥) و انقسامها إلى تصورات و تصديقات و أن كلا منهما بديهي و نظري ، و أن الثاني إنما يكتسب من الأول : فطريق اكتساب التصورات النظرية هو (الحد) و طريق اكتساب التصديقات النظرية هو (الدليل) ثم يفرد لكل منهما بابا : الأول في (الحد) و يقسمه إلى أربعة فصول :

١ ـ يتحدث في أولها عن الحد : هل يرجع إلى قول الحاد أو إلى حقيقة المحدود، و بعد أن يعرض (خلاف أئمتنا) حول هذين الرأيين يختار أن الحد (لا يكون بنفس الحقيقة بل بما هو خارج عنها و هو دليل عليها ..." (٦) .

٢ ـ و في الثاني يتحدث عن تعريف الحد و يحيل إلى أنه

---

(١) غاية المرام ل ٨ ب .
(٢) انظر ٥ ل ٣ ب و ما بعدها .
(٣) كشف التمويهات ل ٣ ب .
(٤) انظر الأبكار ١/ ل ٣٠ ب إلى ٤٠ ب .
(٥) الأبكار ١/ ٣٠ ب .
(٦) الأبكار ١/ ٣١ أ .

(ما يعرِّف المطلوب و يميزه عما سواه) (١) ثم يقسمه على النحو الذي نجده في كتب المنطق (٢) .

٣ ، ٤ ـ و في الثالث يتحدث عن شروط الحد و أهمها أن يكون مطردا منعكسا (٣) ، و في الأخير يذكر (ما يجب التحرز منه في الحدود) (٤) و يعدد العيوب التي تلحق التعريفات من نواحي لغوية أو منطقية .

أما الباب الثاني فيخصصه بأبحاث (الدليل) و تقع في سبعة فصول :

١ ـ يبدأها بتعريفه : "ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه إلى مطلوب تصديقي" (٥) ثم يقسمه إلى عقلي و سمعي .

٢ ـ ثم يتحدث عن تركب العقلي من مقدمتين معروفتين سلفا ومناسبتين للمطلوب و مرتبتين على نحو خاص ، « فالمعاني السابقة المناسبة للمطلوب كالمادة للدليل ، و التأليف الخاص كالصورة ، و هو مركب منهما ، و لا يصح إلا بصحتهما ، و فساده يكون بفسادهما أو فساد أحدهما»(٦) .

٣ ، ٤ ـ ثم يتحدث عن القضية و أقسامها في الفصل الثالث بما لا يخرج عما يرد في كتب المنطق القديم (٧) ، و في الرابع عن انقسام مقدمات الدليل إلى قطعية هي الأوليات و النظريات و المشاهدات والمجربات و الحدسيات و المتواترات و الوهميات و يذكر أنها هي (التي يجب انتهاء الدليل إليها قطعا للتسلسل ، و الدليل المنتهي إليها ـ إن

(١) نفس المصدر و الصفحة .
(٢) الأبكار ١/٣١ أ ، ب .
(٣) الأبكار ١/٣٢ أ .
(٤) الأبكار ١/٣٢ أ ، ب .
(٥) الأبكار ١/٣٢ ب ، ٣٣ أ .
(٦) الأبكار ١/٣٣ ب .
(٧) انظر الأبكار ١/٣٣ ب ، ٣٤ أ .

كانت صورته صحيحة ـ يكون قطعيا) (١) . و إلى ظنية و هي المسلمات والمشهورات و المقبولات و تلك التي تشهد بها قرائن الأحوال . و إلى مخيلات و قضايا كاذبة .

٥ ـ أما الخامس فيتحدث فيه عن (صور الدليل) (٢) فيقسمه إلى اقتراني و استثنائي و يتحدث عن أشكال الاقتراني الأربعة و يسميها (أنواعا) (٣) : شروطها و أضربها و أدلة انتاجها ثم عن الاستثنائي متصلا و منفصلا إلى أن يقول : " فهذه جملة صور الأدلة أوردناها على غاية الإيجاز و من لم يقنع باليسير فعليه بمراجعة كتبنا المخصوصة بهذا الفن" (٤) .

٦ ، ٧ ـ و في السادس يتكلم عن شروط الدليل و وجوب إطراده و الخلاف حول انعكاسه كما ذكرته من قبل ، و في الفصل الأخير يتكلم عما ظن أنه من الأدلة المفيدة لليقين و ليس كذلك ، و فيه ينتقد صيغ الاستدلال الكلامي كما سلف بيانه (٥) .

و من هذا كله يظهر أن البرهنه العقلية في نظره يجب أن تسلك طريق المنطق الأرسطي الذي يمكن أن يحفظ صورة الفكر من الخطا أوالاضطراب، فإذا كانت المقدمات و المواد أيضا صحيحة أمكن الوصول إلى الحق ، والآمدي يستخدم قواعد هذا المنطق عمليا ، و في كتبه و كتب المتأخرين كالمواقف و المقاصد و غيرها ما يعرفه كل من نظر فيها بحيث لا يحوج الأمر إلى إيراد أمثلة أو نماذج منها .

و إذا كانت النصوص ، المشار إليها فيما سبق ، تدل على قبوله للمنطق الأرسطي و أخذه به من الناحية العملية أيضا فمن الممكن أن نلحظ

---

(١) الأبكار ٣٤/١ أ .
(٢) الأبكار ٣٤/١ ب ، ٣٥ أ
(٣) انظر الأبكار ٣٥/١ أ ـ ٣٧ ب
(٤) الأبكار ٣٥/١ أ .
(٥) انظر الأبكار ٣٧/١ ب

فيها محاولة لتعديل بعض جوانب هذا المنطق أو الإضافة إليه :

أ ـ فنلاحظ أولاً ـ أنه بالنسبة إلى موضوع (الحد) يركز كما سبق على فكرة التمييز و يبين أن الهدف من التعريفات هو تمييز الحقائق الجزئية و تصورها على وجه ما سواء كان ذلك بالذاتيات أم بالعرضيات أم باللفظ اللغوي الأكثر وضوحا .

و فكرة التمييز هذه و التعريف بالخواص و الصفات ، تقابل فكرة الكنه و الجوهر و تعريف الحقيقة نفسها عند أرسطو كما نبه على ذلك الدكتور النشار (١) الذي نوّه أيضا بدور ابن تيمية المفكر السلفي في توضيح هذه الفكرة التي أخذ بها المناطقة المحدثون و لم يفته أن يشير إلى مصادر فكرة الحد التيمية إذ يقول : « و أهم مصادر هذا البحث هو الحد الكلامي و يقترب فكر ابن تيمية في الحد من فكر المتكلمين كثيرا » (٢) . فلعل الآمدي ـ وهو أحد من قرأهم ابن تيمية بعناية ـ واحدٌ من هؤلاء .

على أن الآمدي يعرض أيضا لفكرة (الكليات) التي يقوم عليها الحد الأرطسي بالنقد (٣) ، و يقول عن فكرة (المقولات) و هي الأجناس العليا للموجودات في المنطق القديم إنها ضعيفة ، و يقول عن التقسيم المعروف لهذه المقولات إلى عشرة أجناس : "إن هذه القسمة و إن أومأ إليها أفضل متأخري الفلاسفة (يقصد ابن سينا) فهي مدخولة" (٤) .

كما أن تمسكه بأن الماهية عين الموجود يجري أيضا في هذا الاتجاه الحسي الواقعي المخالف لوجهة أرسطو و الذي يلاحظ أستاذنا الدكتور النشار أنه يضم أكثر المتكلمين المسلمين (٥) ، و يعتبر متفقا ـ إلى حد

---

(١) نشأة الفكر النشار ١/١١ ـ ١٩ و المنطق الصوري منذ أرسطو له أيضا ص ١٨٩ .
(٢) النشار : مناهج البحث عند مفكري الإسلام ص ٢١٢ و انظر ص ٢٠٨ .
(٣) انظر الأبكار ١/٢٩٩ ب ـ ٣٠٢ أ .
(٤) الأبكار ١/٢٩٩ ب .
(٥) مناهج البحث النشار ٣١ ـ ٤٣ .

كبير ـ مع فكرة التمييز بالخواص المشار إليها بينما نجد ابن سينا يفتقد هذا التناسق لنزوعه إلى فكرة التمييز بالخواص (١) مع تمسكه ، في نفس الوقت ، بالتفرقة بين الماهية و الوجود كما سبق .

ب ـ و أما بالنسبة للدليل فإنه في نظره أوسع نطاقا من القياس الأرسطي كما يبدو من تعريفه له . و هو يرى أن دور المنطق فيه هو الترتيب و التأليف أو الصورة فقط ، أما المواد التي يتركب منها فلها مصادرها الأخرى من حس و تجربة و تواتر . و هو في هذا شبيه بالإمام الغزالي الذي يقول في القسطاس : "فهذه الموازين صحيحة الصورة فاسدة المادة ... بل المادة الصحيحة التي تستعمل في النظر كل أصل معلوم قطعا إما بالحس و إما بالتجربة و إما بالتواتر الكامل أو بأول العقل أو بالاستنتاج من هذه الجملة" (٢) . و الآمدي كالغزالي يعطي للمشاهدات الحسية مكانا ملحوظا في مصادر المعرفة و يعتبرها أول طريق يسلكه الإنسان لمعرفة ما حوله (٣) ، كما يعتد بالتواتر طريقا إلى العلم ، و هو يرى أن أقوال النبي ـ صلى الله عليه و سلم ـ لمن يسمعها منه و الأخبار التي تروى عنه إذا احتفظت بالقرائن تفيد العلم و تصلح للاحتجاج على أمور العقيدة و إن كان يرى أن لها نطاقها الخاص لتأثره بفكرة (الدور) كما سبق . و هذا كله معارض للوجهة الصورية الغالبة في المنطق القديم (٤) .

هذا إلى أننا نجد الآمدي يستخدم في بحوثه الكلامية بعض مناهج أصول الفقه فهو يستدل بالإجماع أحيانا (٥) ، و يستند إلى قواعد الترجيح بين النصوص كما نجد في مسألة الرؤية مثلاً (٦) . و قواعد

---

(١) انظر ابن سينا للأهواني ص ٤٣ ـ ٤٥ .

(٢) القسطاس المستقيم ص ٥٤ و يلاحظ أن الآمدي يستخدم نفس الأمثلة الحسية التي يستعملها في هذا الكتاب ... انظر غاية المرام ل ٨ ب ، و القسطاس المستقيم ص ٢٣ ، ٢٤ .

(٣) انظر كشف التمويهات ل ٢ ب و أبكار الأفكار ١/٣٤ أ و المبين ل ٩ أ .

(٤) انظر مناهج البحث النشار ص ٢٢ و تجديد بناء الفكر الديني لإقبال ص ١٤٧ .

(٥) انظر الآمدي : أبكار ١/١٤١ ب .

(٦) انظر الأبكار ١/١٤١ ب ، ١٤٢ أ .

العموم و الخصوص و الإطلاق و التقييد (١) و هي قواعد أصولية .

و من ثم فمن الممكن أن نقول إن المنهج الكلامي صار ملتقى مؤثرات عدة : من المنطق الأرسطي ، و المنهج الجدلي ، و قواعد أصول الفقه ، و المنهج النقدي التاريخي و كلها مناهج عرفت في عصر الآمدي وقبل عصره (٢) و لم يكن له بد من أن يتأثر بها ، و إن القياس الأرسطي قد احتل مكانة خاصة بين هذه الروافد جميعا (٣) .

على أن الآمدي لم يكن - على كل حال - أول متكلم يأخذ بالمنطق الأرسطي في بحوثه الكلامية فمن قبله الإمام الغزالي (٤) ، بل إن الجويني نفسه لا يخلو من تأثر بهذا المنطق كما يلاحظ بعض الباحثين (٥) ، و قد سبق لابن خلدون أن ربط بين نقد المتكلمين لمناهجهم القديمة - كبطلان المدلول لبطلان دليله - و دراستهم للمنطق و أخذهم به كمعيار تعتبر به الأدلة المختلفة ، و ذكر اسم إمام الحرمين الجويني في هذا الصدد (٦) أيضا .

و لكن يبدو أن المعتزلة كانوا أسبق من الأشاعرة في التأثر بهذا المنطق و قبول أجزاء منه ، تدل على ذلك شواهد :

أ - منها ما يذكره البعض كالشهرستاني من تأثر أبي هاشم و مدرسته بالمنطق اليوناني تأثرا غير حميد في نظر (٧) .

ب - و قيام بعض المعتزلة بوضع مقدمات كلامية حول العلم و المعرفة و النظر لكتبهم في أصول الفقه (٨) و هي ظاهرة يرى بعض

(١) كما في غاية المرام ل ٧١ أ و الأبكار ١/١٧٣ ب ، و كما في الأبكار ٢/١٦٥ أ .
(٢) انظر نشأة الفكر ١/٩ - ١٨ .
(٣) انظر عبد اللطيف : غاية المرام : تحقيق و دراسة ، ص ١٣٧ .
(٤) انظر تجريد النصيحة ص ٢٣٢ و مناهج البحث عند مفكري الإسلام ص ٨٧ ، ٨٨ .
(٥) مناهج البحث للنشار ص ٧٥ - ٧٧ .
(٦) انظر مقدمة ابن خلدون ص ٤٦٦ .
(٧) نهاية الإقدام ١٥٨ ، ١٥٩ .
(٨) انظر المعتمد لابن الحسين البصري ص ٧ ج ١ .

الباحثين ارتباطها يتسرب المنطق اليوناني إلى علم الأصول (١) .

ج - و استخدام بعض المعتزلة فعلا ، و هو القاضي عبد الجبار ، لبعض قواعد المنطق الصوري كقاعدة التناقض ذي الوحدات الثمانية و هو ما يسمى بالتقابل التام ، و ذلك في رده على أحد نفاة النبوة من البراهمة فيقول القاضي : "... إن هذا القول منهم قد دل على أنهم لا يميزون بين ما يخالف و ما يتناقض .. فإنما يتناقض ذلك و الوقت واحد و العين واحدة ، و المضاف إليه واحد ، فإذا افترقت هذه الوجوه فلا تناقض" (٢) .

فلعل المعتزلة حين أخذوا يحسون بضعف بعض مناهجهم الكلامية عمدوا إلى تقويتها بأجزاء من هذا المنطق الأرسطي الذي تعرفه البيئة الإسلامية منذ عهد بعيد و بخاصة أننا نجد تجربة مماثلة و معاصرة تقريبا لدى عالم محافظ لابن حزم الذي يهاجم أعداء هذا المنطق ، و يحاول تقريبه إلى الناس معتقدا أن قواعده (سالمة مفيدة ، دالة على توحيد الله عز و جل ، عظيمة المنفعة في انتقاد جميع العلوم) (٣) .

أما الأشاعرة فيبدو أنهم في أول عهدهم عارضوا المنطق اليوناني فألف الشيخ الأشعري في نقضه (٤) و الباقلاني أيضا (٥) ، و لكنهم مالوا بعد ذلك إلى قبوله منذ الجويني شأن المعتزلة من قبل . و لم يتركوا مناهجهم الخاصة بل حاولوا مزجها بما قبلوه من هذا المنهج الجديد كما أشرت إليه فيما سبق .

و لعل مما حدا بهم إلى ذلك اتجاههم إلى نقد مناهجهم التقليدية أيضا ، و تصديهم للرد على الفلاسفة و غيرهم ممن يستتخدمون هذا المنهج

---

(١) انظر مناهج البحث د / النشار ص ٣٧ .

(٢) المغني ١٥/ ١١ و انظر أيضا تحرير القواعد المنطقية لقطب الدين الرازي ص ١٣١ و المنطق الصوري للنشار ٣١٢ - ٣١٤ .

(٣) الفصل ٢/ ٩٥ و انظر مقدمة التقريب تحقيق إحسان عباس ص ب ، ج وانظر أيضا مناهج البحث للنشار ص ٨٢ .

(٤) (مؤلفات الأشعري) بحث للدكتور سحد شلبي ص ٢٩ . مخطوط بدار العلوم .

(٥) انظر ابن تيمية نقض المنطق ١٥٨ و مناهج البحث للنشار ص ٨١ .

الأرسطي و يُدلون به (١) ، و ما أثاره أصحاب مذهب (التعليم) من تشكيك في قيمة المعرفة العقلية (٢) و ما غلب عليهم من الاعتقاد بأن القرآن يدعو إلى استخدام هذه الموازين العقلية (٣) بل يتضمنها أيضا (٤)، و قد يضاف إلى هذا الحملة التي قادها ابن عربي و تلاميذه ضد العقل و موازينه ، و التشكيك في كل ما يصدر عنه (٥) .

على أن هؤلاء الذين أنكروا على هذا المنطق و ظلوا يحاربونه كابن تيمية مثلاً لم ينكروا أنه من حيث الصورة ـ صيغة صالحة للاستدلال متى كانت المادة صحيحة ، يقول : "إن قياس التمثيل و قياس الشمول سواء ، و إنما يختلفان بالمادة المعينة .. و حقيقة أحدهما هي حقيقة الآخر" (٦) إن كل ما ينكره هو ادعاء أنه الطريق الوحيد للاستدلال أو أن اليقين لا يحصل بغيره (٧) ، كما يحذر أيضا من ارتباط هذا المنطق اليوناني بـ "الميتافيزيقيا" اليونانية (٨) . و يرى أن ذلك كان من أهم الأسباب التي ضللت الفلاسفة الإسلاميين . لكن إذا احترز المرء من ذلك فلا بأس باستخدام قواعد هذا المنطق كما فعل هو نفسه (٩) إن العبرة في الاستدلال هي بمصادر الحقائق المستخدمة فيه و إمكان التوثق منها لا بالصيغ أو الأساليب الصمرية التي تقدم من خلالها و تلك هي طريقة المتكلمين المتأخرين برغم تبنيهم للمنطق الأرسطي .

---

(١) انظر أحمد أمين : ضحى الإسلام ٣٥٦/١ ـ ٣٥٨ .

(٢) انظر الغزالي : القسطاس المستقيم ٩ ، ١٠ ، ١٤ ، ١٦ .

(٣) انظر القسطاط المنتقيم ص ١٠ ـ ١٣ ، ٦٩ ، و كشف التمويهات للآمدي ل ٥ ب .

(٤) انظر القسطاس المستقيم ١٨ و مناهج الأدلة و ابن رشد ١٤٩ .

(٥) انظر بحث أستاذنا قاسم عن (موقف ابن عربي من العقل و المعرفة الصوفية) ـ ألقى بجامعة أم درمان الإسلامية سنة ١٩٦٩م ص ٨ و ما بعدها .

(٦) انظر له تجريد النصيحة ص ٢٣ ، ٢٣١ و انظر هذا المعنى في نقض المنطق أيضا ص ٢٠٨ و إيضاح الدلالة ص ١٠ .

(٧) نقض المنطق ص ١١٣ ، ٢٠٧ ـ ٢٠٩ .

(٨) السابق ١١٣ ، ١٥٨ .

(٩) السابق ١٦١ ، ١٦٢ ١٦٧ .

الباب الرابع

فصـول تكـميليـة



الباب الرابع

فصول تكميلية

تمهيد :

حاولنا في الأبواب السابقة أن نقدم تعريفا عاما بعلم الكلام من زوايا متعددة ؛ من حيث تعريفه أو تحديد ماهيته لدى المشتغلين به و غيرهم من أهل العلم ، و ما عرف به من أسماء ، و ما ثار حول الاشتغال به من مناقشات . و من حيث أطواره التاريخية و مدارسه الشهيرة ، و سيرته المتصلة ضمن تراث الفكر الإسلامي منذ مولده حتى النهضة الحديثة . ومن حيث مناهجه و أساليب البحث فيه ، و الصور التي تصاغ فيها أفكاره و قضاياه .

و قد بدا لنا أن نكمل هذا التعريف العام أو المبدئي بالفصول التكميلية التي يتضمنها هذا الباب ، بغية مزيد من التعريف بالعلم في علاقاته بالعلوم الأخرى ، و في مصطلحه العلمي ؛ حتى تتحدد شخصية العلم و وظيفته لدى الراغبين في دراسته ، و يتزودوا بالأدوات اللازمة لتلك الدراسة . كما بدا لنا أن من مكملات هذا التعريف أن يلمّ الدارس بطرف من تاريخ البحوث المناظرة لهذا العلم لدى أهل الملل الأخرى وخاص الكتابية ، مع الإلمام بمدى إفادة القوم من علم الكلام ، بحكم الاتص

الثقافي و مجالات التأثير و التأثر ، و هو بحث مهم في ذاته ، و قد تزداد أهميته بالنسبة لبعض الدارسين الذين لم تتهيأ لهم فرصة الإلمام بمثل هذه البحوث خارج البيئة الإسلامية ، و نحسب أن القارئ للفصل الأخير من هذا الباب سيلاحظ مدى تجاوب العقيدة الإسلامية مع الفطرة ، و توافقها مع العقل ، و تأثيرها على الآخرين .

و سيلي هذا الباب ـ بإذن الله ـ باب أخير ؛ يتضمن نماذج مختارة من النصوص الكلامية ، حتى يتهيأ قارئ هذا المدخل ، بعد تذوقها و معاناة ما قد تتضمنه من صعوبات ، للشروع في دراسة علم الكلام على هدى و بصيرة ، مزودا بالنظرة النقدية الفاحصة ، و الأدوات الضرورية اللازمة ، و الأمل في تحقيق الهدف المأمول بتوفيق الله .

الفصل الأول

علاقات العلم بالعلوم الأخرى

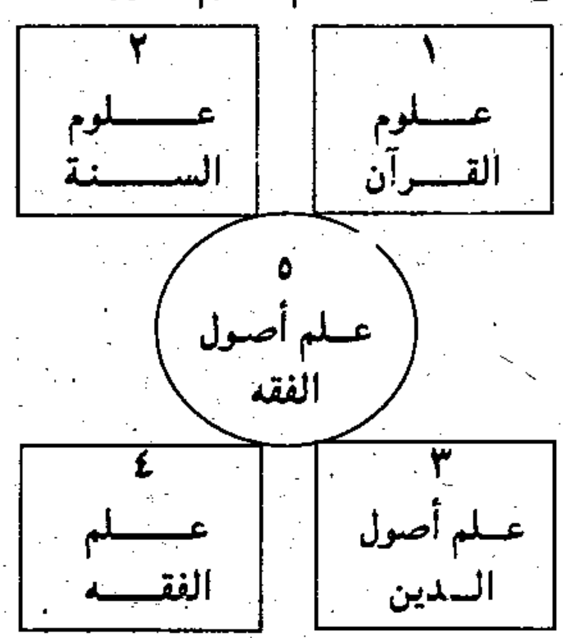
سنحاول في هذا الفصل بيان علاقة علم الكلام بالعلوم الشرعية باعتباره أحد العلوم الإسلامية ، بل هو أصلها و أساسها في نظر أصحابه، و تلك ناحية عرضنا لها على نحو عابر في ختام الفصل الأول من الباب الأول ، و نود أن نزيدها هنا إيضاحا ، و نقيمها على أساس علمي محدد . ثم نعرض بعد ذلك لعلاقة العلم بالعلوم الأخرى خارج الدائرة الشرعية .

أولاً ـ علاقة العلم بالعلوم الشرعية الإسلامية :

لكي تتحدد مكانة علم الكلام بسائر العلوم الشرعية ، نرى أن نقدم هذه العلوم المسماة بالشرعية في تصنيف جامع ، و تقسيم واضح ، يقوم على أساس منطقي معين ، و هذا الأساس هو مفهوم "الحكم الشرعي" أو الخطاب الإلهي للمكلفين من العباد ، فالعلوم التي تدرس تلك "الأحكام الشرعية" سواء من جهة وصولها إلينا ، أو من ناحية دلالتها و مضمونها هي الجديرة بوصف الشرعية . و هي بذلك تتميز عن علوم أخرى توصف بأنها إسلامية بالإطلاق العام ؛ من حيث إنها تعين على فهم الشريعة و إن كانت لا تدرس الأحكام الشرعية من الجهتين السابقتين ؛ و ذلك كعلوم اللغة العربية التي لا بد منها لفهم النصوص الدينية ، لكن مسائلها

و موضوعات دراستها ليست أحكاما شرعية ، و كعلم التاريخ ـ و التاريخ الإسلامي بوجه خاص ـ فهو لا شك يعين على فهم الشريعة و تطبيقها على نحو سليم يتجنب أخطاء الماضي و يفيد من تجاربه . لكنه ليس علما شرعيا بالمعنى الذي حددناه آنفا كما تتميز عن سائر العلوم الأخرى التي قد توصف ـ بإطلاق أعم ـ بأنها إسلامية بمعنى أنها نمت و ازدهرت في ظل الحضارة الإسلامية كعلوم الطب و العمارة و الفلك و نحوها .

و سنمهد لهذا التصنيف أو التقسيم لمجموعة "العلوم الإسلامية الشرعية" ببيان بعض المصطلحات ، و نعقب عليه ببعض الإيضاحات ، ثم ننتقل من ذلك إلى بيان صلة هذا العلم بالعلوم الأخرى .



١ ـ مصطلحات ثلاث :

من المعروف أن التقسيمات أو التصنيفات المختلفة للعلوم إنما يقصد بها عادة تنظيم المعارف وتبويبها ، أو تيسير دراستها و استيعابها ، أوأمر يتصل بهذين الاعتبارين .... و قد تتعدد التقسيمات و تتنوع ـ و المادة المقسمة واحدة ـ بحسب الاعتبار الغالب أو المقصد الأساسي . و

الأمر المهم أن يكون للتقسيم أساس منطقي يمكن تصوره ، و أن يخدم الغرض المقصود من إجرائـه .

و نود قبل عرض هذا التقسيم المقترح أن نقدم بعض الإيضاحات لمصطلحات علمية ثلاث سوف تتردد في كلامنا ، دون إغراق في التحديدات الفنية الدقيقة التي قد لا توجبها ضرورة ملحة و ربما ثقلت على المبتدئين .

١ - مصطلح "العلوم الإسلامية" يطلق أحيانا بمعنى واسع جدا ، فيراد به كل العلوم التي عاشت و ازدهرت في ظل الحضارة الإسلامية وقام على ترقيتها و تطويرها بعض أبناء الملة الإسلامية : سواء كانت هذه العلوم دينية شرعية كالفقه و الحديث ، أو عقلية نظرية كالمنطق و الفلسفة، أو علمية تجريبية كالطب و العمارة ، أو لغوية لسانية كالنحو و البلاغة ، أو مزيجا من هذه جميعا أو أكثرها كعلوم الأدب .. و هذا الاستعمال الواسع المطلق ليس هو مقصودنا هنا .

و يستعمل هذا المصطلح لمعنى آخر هو أكثر تحديدا أو شهرة من سابقه ؛ فيراد بـه كل العلـوم التي يحتـاج إليهـا فـي فهـم "الشريعـة الإسلاميـة" و العمـل بها ، و هذا المعنى الثاني يشمل مجموعتين من العلوم :

(أ) أولاهما : العلوم التي لا تدرس أجزاء من الشريعة نفسها ولكنها لازمة - بشكل أو بآخر - لدارسي الشريعة لتعينهم على حسن فهمها و تطبيقها ، و من ثم كان يطلق عليها قديما "علوم الوسائل أوالأدوات" ، و هي تدخل في مدلول كلمة "العلوم الإسلامية" و خاصة إذا لم تقيد بقيد خاص كـ "الشرعية" و "الدينية" أو نحوه : و ذلك كعلوم اللغة العربية من نحو و صرف و بلاغة و غيرها ، و دراسات التاريخ و الحضارة الإسلامية ، و بعض المعارف العلمية التي تلزم لمعرفة الأحكام الشرعية أوتنفيذها .. و لكن هذا المعنى ليس بمقصود لنا أيضا .

(ب) - و الأخرى هي مجموعة العلوم التي تدرس أجزاء من الشريعة الإسلامية نفسها ، بغرض المحافظة عليها و نقلها ، أو بيانها و شرحها : و هي علوم القرآن ، و علوم الحديث ، و علم التوحيد ، و علم الفقه ، و علم أصول الفقه .. و قد كانت تسمى "علوم المقاصد أو علوم الغايات" باعتبار أنها هي المقصد الأساسي و الغاية النهائية من الدراسات الإسلامية . و نبادر فنقول : إن هذه المجموعة هي وحدها موضوع كلامنا هنا و هي مورد التقسيم الذي نحاوله .

٢ - المصطلح الثاني الذي نود الإشارة إلى مدلوله هو كلمة "شريعة إسلامية" نفسها ، التي منها اشتققنا الوصف بالشرعية ، أو إليها نسبنا في قولنا "العلوم الشرعية" أو قولنا "الحكم الشرعي" و نحو ذلك ؛ فإن البعض يخلط بين مدلول هذه الكلمة و كلمة "الفقه" أو يسوى بينهما و هما ليسا بمترادفين : فالشريعة كل ما شرعه الله تعالى لعباده - في كتابه أوعلى لسان رسوله من أحكام تفصيلية كإيجاب الزكاة و تحريم الربا وإباحة البيع ، أو مبادئ كلية كإيجاب العدل في كل شيء و تحريم الضرر والضرار، و إباحة ما لا دليل على طلبه أو منعه من التصرفات . أما "الفقه" فهو العلم الذي يدرس الأحكام الشرعية العملية المستنبطة من الأدلة الشرعية التفصيلية ، أى أنه لا يدرس الأحكام الاعتقادية التي هي "أصول الدين" مع أنها جزء من الشريعة بل قاعدتها الأساسية ، و هو قد يتجدد في بعض أحكامه بتغير البيئات و العصور و الشريعة ثابتة لا تتغير، و هو قد يتنوع مذاهب و مدارس و الشريعة واحدة ، و الشارع أو الحاكم أو المخاطب للعباد هو الله تعالى وحده لا يوصف بذلك غيره ، و النبي صلى الله عليه و سلم إنما هو مبلغ للشرع معصوم في تبليغه ، أما الفقيه المجتهد فهو يستنبط الحكم العملي من دليله حسب ما يترجح عنده أو يغلب على ظنه ، و الفقيه غير المجتهد يكتفى بمعرفة ذلك و الإلمام به . و لعل الفرق بينهما قد استبان ، و نحن لا نقصد بذلك التهوين من شأن الفقه و لكن بيان حقيقته العلمية فحسب ، و التمهيد لما نحن

(ب) ـ و الأخرى هي مجموعة العلوم التي تدرس أجزاء من الشريعة الإسلامية نفسها ، بغرض المحافظة عليها و نقلها ، أو بيانها و شرحها : و هي علوم القرآن ، و علوم الحديث ، و علم التوحيد ، و علم الفقه ، و علم أصول الفقه .. و قد كانت تسمى "علوم المقاصد أو علوم الغايات" باعتبار أنها هي المقصد الأساسي و الغاية النهائية من الدراسات الإسلامية . و نبادر فنقول : إن هذه المجموعة هي وحدها موضوع كلامنا هنا و هي مورد التقسيم الذي نحاوله .

٢ ـ المصطلح الثاني الذي نود الإشارة إلى مدلوله هو كلمة "شريعة إسلامية" نفسها ، التي منها اشتققنا الوصف بالشرعية ، أو إليها نسبنا في قولنا "العلوم الشرعية" أو قولنا "الحكم الشرعي" و نحو ذلك ؛ فإن البعض يخلط بين مدلول هذه الكلمة و كلمة "الفقه" أو يسوى بينهما و هما ليسا بمترادفين : فالشريعة كل ما شرعه الله تعالى لعباده ـ في كتابه أوعلى لسان رسوله من أحكام تفصيلية كإيجاب الزكاة و تحريم الربا وإباحة البيع ، أو مبادئ كلية كإيجاب العدل في كل شيء و تحريم الضرر والضرار، و إباحة ما لا دليل على طلبه أو منعه من التصرفات . أما "الفقه" فهو العلم الذي يدرس الأحكام الشرعية العملية المستنبطة من الأدلة الشرعية التفصيلية ، أى أنه لا يدرس الأحكام الاعتقادية التي هي "أصول الدين" مع أنها جزء من الشريعة بل قاعدتها الأساسية ، و هو قد يتجدد في بعض أحكامه بتغير البيئات و العصور و الشريعة ثابتة لا تتغير، و هو قد يتنوع مذاهب و مدارس و الشريعة واحدة ، و الشارع أو الحاكم أو المخاطب للعباد هو الله تعالى وحده لا يوصف بذلك غيره ، و النبي صلى الله عليه و سلم إنما هو مبلغ للشرع معصوم في تبليغه ، أما الفقيه المجتهد فهو يستنبط الحكم العملي من دليله حسب ما يترجح عنده أو يغلب على ظنه ، و الفقيه غير المجتهد يكتفى بمعرفة ذلك و الإلمام به . و لعل الفرق بينهما قد استبان ، و نحن لا نقصد بذلك التهوين من شأن الفقه و لكن بيان حقيقته العلمية فحسب ، و التمهيد لما نحن

(ب) ـ و الأخرى هي مجموعة العلوم التي تدرس أجزاء من الشريعة الإسلامية نفسها ، بغرض المحافظة عليها و نقلها ، أو بيانها و شرحها : و هي علوم القرآن ، و علوم الحديث ، و علم التوحيد ، و علم الفقه ، و علم أصول الفقه .. و قد كانت تسمى "علوم المقاصد أو علوم الغايات" باعتبار أنها هي المقصد الأساسي و الغاية النهائية من الدراسات الإسلامية . و نبادر فنقول : إن هذه المجموعة هي وحدها موضوع كلامنا هنا و هي مورد التقسيم الذي نحاوله .

٢ ـ المصطلح الثاني الذي نود الإشارة إلى مدلوله هو كلمة "شريعة إسلامية" نفسها ، التي منها اشتققنا الوصف بالشرعية ، أو إليها نسبنا في قولنا "العلوم الشرعية" أو قولنا "الحكم الشرعي" و نحو ذلك ؛ فإن البعض يخلط بين مدلول هذه الكلمة و كلمة "الفقه" أو يسوى بينهما و هما ليسا بمترادفين : فالشريعة كل ما شرعه الله تعالى لعباده ـ في كتابه أوعلى لسان رسوله من أحكام تفصيلية كإيجاب الزكاة و تحريم الربا وإباحة البيع ، أو مبادئ كلية كإيجاب العدل في كل شيء و تحريم الضرر والضرار، و إباحة ما لا دليل على طلبه أو منعه من التصرفات . أما "الفقه" فهو العلم الذي يدرس الأحكام الشرعية العملية المستنبطة من الأدلة الشرعية التفصيلية ، أي أنه لا يدرس الأحكام الاعتقادية التي هي "أصول الدين" مع أنها جزء من الشريعة بل قاعدتها الأساسية ، و هو قد يتجدد في بعض أحكامه بتغير البيئات و العصور و الشريعة ثابتة لا تتغير، و هو قد يتنوع مذاهب و مدارس و الشريعة واحدة ، و الشارع أو الحاكم أو المخاطب للعباد هو الله تعالى وحده لا يوصف بذلك غيره ، و النبي صلى الله عليه و سلم إنما هو مبلغ للشرع معصوم في تبليغه ، أما الفقيه المجتهد فهو يستنبط الحكم العملي من دليله حسب ما يترجح عنده أو يغلب على ظنه ، و الفقيه غير المجتهد يكتفي بمعرفة ذلك و الإلمام به . و لعل الفرق بينهما قد استبان ، و نحن لا نقصد بذلك التهوين من شأن الفقه و لكن بيان حقيقته العلمية فحسب ، و التمهيد لما نحن

بصدده من تقسيم .

٣ ـ و آخر ما نعرض له من مصطلحات هو عبارة "الحكم الشرعي"؛ إذ هي المنطلق أو الأساس الذي سيقوم عليه تقسيمنا ؛ و يعرف ـ لدى الأصوليين ـ بأنه "خطاب الله تعالى المتعلق بأفعال المكلفين" ، و لدقة هذا الكلام فسنورد بعض الأمثلة للتوضيح :

(أ) يقول الله تعالى : « فاعلم أنه لا إله إلا الله » و يقول ـ سبحانه ـ « و كلم الله موسى تكليما » ، و يقول النبي ـ صلى الله عليه و سلم ـ : ـ و قد سئل عن الإيمان ـ : « أن تؤمن بالله وملائكته و كتابه و لقائه و رسله و تؤمن بالبعث و تؤمن بالقدر كله » .

(ب) و يقول ـ عز من قائل ـ : « إذا تداينتم بدين إلى أجل مسمى فاكتبوه » و يقول أيضا : « و لكم نصف ما ترك أزواجكم » و يقول النبي ـ صلى الله عليه و سلم ـ : « لا تقبل صلاة أحدكم إذا أحدث حتى يتوضأ » .

فهذه كلها خطابات شرعية ، موجهة من الله عز و جل إلى المخاطبين بالشريعة من عباده المكلفين ، سواء كانت صادرة من الله عز و جل بطريق مباشر كآيات القرآن الكريم في المجموعتين ، أو بطريق غير مباشر كالحديثين الشريفين ؛ إذ أن النبي ـ صلى الله عليه و سلم ـ في الأمور الشرعية ليس إلا مبلغا عن ربه تعالى المنفرد بالحكم و الخطاب .

ولكن القارئ الكريم يستطيع أن يلاحظ أيضا أن المجموعة الأولى من الأمثلة لا تكلف المخاطب بعمل مادي معين و لا تبين له كيفية ذلك العمل بل هي تتضمن أحكاما ثلاثة هي : أن الله تعالى واحد ، و أن الكلام ثابت له ، و أن الإيمان بالقدر واجب .. و كل ما هو مطلوب من المكلف هو قبول هذه الأحكام و اعتناقها قلبيا ، و الإيمان و الإقرار بصحتها بناء على إخبار الشارع بها و الأدلة المتظاهرة على حقيتها ، فهي أحكام اعتقادية تخاطب الضمير و ليست أمورا عملية تستخدم فيها

الجوارح ، أما المجموعة الثانية من الأحكام فهي توجب عملا محددا على المكلف أوتحدد له طريقة أداء عمل معين : في توثيق الدين ، و في توزيع تركة الزوجة ، و في استكمال الطهارة قبل الدخول في صلاة ، وكلها أعمال مادية تستخدم فيها الجوارح الظاهرية و لا تتم الاستجابة للخطاب الشرعي إلا بتنفيذها عمليا لا مجرد الاعتقاد بصحتها أو الإيمان بحقيتها.

(ب) ـ تقسيم خماسي :

قلنا : إن العلوم الإسلامية الشرعية خمسة هي : علوم القرآن ، و علوم الحديث ، و علم التوحيد أو أصول الدين ، و علم الفقه ، و علم أصول الفقه ، و الأساس الذي يقوم عليه هذا التقسيم ـ فيما يبدو لنا ـ ويمكن في الوقت نفسه أن يوضح العلاقات القائمة فيما بين هذه العلوم الخمسة ، و تمايز كل منها عن الآخر ، و تكاملها جميعا في منظومة واحدة متسقة ـ هو فكرة "الحكم الشرعي" : فهي علوم شرعية لأنها تدرس الأحكام الشرعية .و الخطابات الإلهية الموجهة إلى المكلفين من العباد ، أوهي كما قلنا تدرس أجزاء من الشريعة و ليست مجرد أداة أو وسيلة لتلك الدراسة .

و ذلك أن البحث الديني في "الأحكام الشرعية" يمكن أن يتناولها من ناحيتين أو باعتبارين مختلفين : ناحية المصدر و طريقة ورود الحكم إلى المكلفين ، وناحية المحتوى أو طبيعة الحكم و نوعيته كما ألمحنا في المجموعتين السابق إيرادهما من الأمثلة .

(أ) فإن كان البحث في الأحكام الشرعية هو من ناحية مصدرها وطريق ورودها ، و الاعتبار الأول فيه هو الاعتداد بكون مصدر الحكم إلاهيا مباشرا أى أنه جزء من كلام الله تعالى المتعبد بتلاوته المتحدى بأقصر سورة منه أى "القرآن الكريم" ، أو بكون مصدر الحكم و طريقه نبويا ، أى أنه جزء من سنة النبي ـ صلى الله عليه و سلم ـ في قوله أو

فعله أو تقريره ، و هو "الحديث النبوي" ، و قد بينا أن مستنده في النهاية هو البيان الإلهي و لكن بطريق غير مباشر - هذا البحث الذي يتناول الأحكام باعتبار مصدرها يتم في نطاق علمين من العلوم الإسلامية الشرعية . و لو أن كلا منهم يتضمن أفرعا ومستويات من البحث عديدة ، هما :

علوم القرآن ، و علوم الحديث :

و كل منهما يتناول النصوص الدينية و الخطابات الشرعية بالدراسة على مستويين : المستوى اللفظي ، و المستوى المعنوي .

ففي **علوم القرآن** : نجد فروعا مثل الرسم و النقط و العدد والتجويد و القراءات تهدف إلى المحافظة على النص القرآني و روايته على نحو دقيق بالكتابة و التلاوة كما بلغه النبي - صلى الله عليه و سلم - لأصحابه . و نجد فروعا أخرى تدرس معاني القرآن و دلالته كعلوم التفسير و أسباب النزول و الناسخ و المنسوخ و نحوها .. و هي تهدف إلى بيان المقصود أو المعنى المحتمل لآيات القرآن بوجه عام ، أى بصرف النظر عن استنباط الأحكام .

وفي علوم الحديث : نجد مستوى "الرواية" الذي يتمثل في المجموعات و الكتب الحديثية التي تروي النصوص النبوية مع بيان طرقها و أسانيدها غالبا قصد المحافظة عليها دون نقص أو زيادة أو اضطراب ، و نجد مستوى "الدراية" الذي يعني بشرح هذه الأحاديث و بيان معانيها ومدى قوتها أو ضعفها و اتفاقها أو تعارضها إلى غير ذلك من المباحث الغنية لدى أصحاب هذا الشأن ، دون قصد إلى استنباط الأحكام منها بالقصد الأول .

(ب) - أما إذا كان البحث في النصوص الدينية و الخطابات الإلهية لا ينظر في المقام الأول إلى طريق ورودها أو مصدرها و إنما ينظر إ! طبيعتها و نوعية الأحكام التي تتضمنها - كما سلفت الإشارة -

يتم في نطاق علمين آخرين من العلوم الشرعية هما :

علم التوحيد ، و علم الفقه :

فإن كان الحكم اعتقاديا - أي أن المطلوب أساسا هو اعتناقه و الاعتقاد بصحته و الإذعان له - فإنه يدون و يدرس عادة في علم التوحيد الذي يسمى أيضا علم العقائد أو علم أصول الدين أو علم الكلام أو علم الفقه الأكبر .

أما إذا كان عمليا ، أي أن المطلوب هو تنفيذه فعلا و بواسطة الجوارح الظاهرة و تطبيقه في حياة الفرد أو الجماعة فإنه يدون و يدرس في "علم الفقه" .

أما العلم الخامس والأخير في منظومة العلوم الشرعية الإسلامية فهو "علم أصول الفقه" ، و هو همزة الوصل بين العلمين الأولين اللذين يدرسان الأحكام الشرعية في مصادرها (نعني مصدريها الأساسيين الكتاب و السنة فإن ما سواهما من المصادر إنما ينبني عليهما و يعتمد على الاجتهاد الفردي أو الجماعي كما يوضحه علم أصول الفقه نفسه) . والعلمين اللذين يدرسان الأحكام الشرعية بحسب نوعها اعتقادية كانت أو عملية ؛ إذ هو يتضمن القواعد التي تستنبط بها الأحكام الشرعية بنوعيها من مصادرها ، و مجالاته الرئيسية هي : البحث في الأدلة أومصادر الأحكام ، و في طرق الاستنباط و قواعده اللغوية و الشرعية ، و في الأحكام التي تستنبط بواسطة هذه القواعد من تلك الأدلة ، ثم في صفات من يقوم بذلك الاستنباط . و بذا تتكامل منظومة العلوم الشرعية متناسقة متضافرة ، لكل منها وظيفته المحددة في العلم الشرعي ، وعلاقته الواضحة بمجالات البحث الشرعية الأخرى ، كما لعله يزداد وضوحا من الشكل المرفق :

ج - إيضاحات :

و الآن يجمل بنا أن نورد عدة تعقيبات سريعة نختم بها هذه المحاولة

التصنيفية بغية مزيد من الإيضاح :

١ - إن الفكرة الأساسية في هذا التقسيم ، أو التوزيع ، لمجالات البحث الشرعي بين العلوم الخمسة قد استمدت أصلا من كلام ينسب إلى الإمام أبى حنيفة النعمان بن ثابت (١٥٠هـ) صاحب المذهب الفقهي المعروف - فيما يرويه عنه بعض أتباعه و لكن مع شيء من التصرف والإضافة كى يكتمل التقسيم ، و لم تكن محاولتي هي الأولى التي استوحت فكرة هذا الإمام فيما يبدو لي ؛ فإنا نجد روحها عند ببليوجرافي قديم من أتباع هذا الإمام هو الباحث التركي طاش كبرى زاده ، و عند ببليوجرافي معاصر هو الباحث المصري الدكتور / عبد الوهاب أبو النور .

٢ - إنه تقسيم اعتباري كما سبق أن قلنا ، أو هو مجرد محاولة في هذا الاتجاه ، فهو لا يصادر على أية محاولة أخرى بالضرورة ، فقد يبدو للبعض أن يقسم الأحكام الشرعية بحسب نوعيتها أقساما ثلاثة : اعتقادية و أخلاقية و عملية . و هذا مع إمكانه لا يعدو أن يكون نوعا من تفصيل المجمل ، و قد يبدو للبعض أن يضيف بعض العلوم التي ظهرت في تاريخ الفكر الإسلامي مرتبطة بالمجال الديني ، و هو أمر وارد و لكن إذا اعتبرنا المقياس الذي بدأنا به و هو أن يكون موضوع العلم جزءا من الشريعة ، و مدار البحث فيه هو مصدر الحكم أو طبيعته النوعية ، واستحضرنا ما قاله الإمام الشاطبي عن "صلب العلم" و "مُلَح العلم" فقد لا نجد ضرورة لتلك الإضافة . و الأمر في ذلك واسع على كل حال ، والهدف هو تنظيم المعارف الدينية و تيسيرها على الدارسين بهذا الطريق أو بغيره .

٣ - إن علم أصول الفقه ، في المصطلح المتداول بين أهله و كما يبدو من اسمه ، يبين قواعد استنباط الأحكام "العملية" من أدلتها . وقد يبدو من كلامنا أنه قواعد لاستنباط الأحكام بنوعيها الاعتقادية والعملية .. و هذا أمر لم ننفرد به على كل حال - و قد آثرناه على الرأي

الآخر قصدا إلى أن يلتزم العلماء و الكاتبون في كل مجال ديني بالقواعد التي استقر عليها علماء أصول الفقه في الاستنباط علاجا لفوضى الاقتحام من غير ذوي الأهليـة في البحث ، و فوضى التأويـل من بعض ذوي الأهـليـة و لكن الأهواء المذهبية و غيرها قد تغلبهم كما يظهر لكل من يدرس علم الكلام ، على أن ارتباط الأصول بالفقه وحده لدى من قالوا بذلك إنما يرجع إلى كون العقيدة ليست مجالا للاجتهاد و أن المسائل المتجددة و النوازل إنما تكون عادة أو أكثرها في الميدان العملي ؟ و لكن هذا لا يمنع فيما أظن أن يستهدي من أراد التفكير أو البحث أو الكتابة في المجال الاعتقادي بقواعد الاستنباط في علم الأصول : فلا يستند إلا إلى مصدر معتبر شرعا و لا يسلك في الاستدلال و الاستنباط إلا طريقا مأنوسا لدى علماء الشرع ، و لا يحمل على الدين ما لا بينة عليه من دليل خاص أو مبدأ عام ، حتى نأمن العثار فيما نحاوله من إحياء هذه العلوم الشرعية ، و تجديد البحث فيها بطريقة بناءة مثمرة .. و هذا ما ندعو إلى الالتزام به في البحث بإذن الله على أن النوازل الجديدة منها شبه تتعلق بالعقيدة و قد يحتـاج دفعهـا إلى نظر و استنباط من الأدلـة الشرعيـة المعـتبـرة .

٤ - إن علم التوحيد ، أو "الفقه الأكبر" ، في صورته التقليدية يتناول الإلهيات أو المسائل المتعلقة بالله عز و جل ، و النبوات أو المباحث المتعلقة بالنبوة و الوحي و الرسالة ، و السمعيات و هي العقائد الغيبية التي أخبر بها النبي صلى الله عليه و سلم اعتمادا على الوحي الإلهي من بعث و حشر و حساب و جنة و نار و نحوها . و قد يبدو لبعض الباحثين أن يقسم موضوعات هذا العلم على نحو آخر : بقصد بيان التصور الإسلامي الأساسي ، متبرا من مسائل هذا العلم ما يشرح النظرة الإسلامية إلى حقيقة الكون ، و الحياة ، و الإنسان ، مما يعد أساسا "أيدولوجيا" لكل الأنظمة و الأحكام ، فمن المعروف أن الموقف العقائدي أو المذهبي ينعكس بالضرورة على النظم السائدة في أية جماعة إنسانية ،

بل إن النظم هي في غالب الأمر تجسيد و تعبير عن ذلك الموقف في إطار ظروف موضوعية معينة ، و لا مشاحة في الاصطلاح ـ كما يقولون . على أن هذه النظرة إلى علم الكلام باعتباره يتضمن الأصول التي تقوم عليها سائر الأنظمة الشرعية الجديرة بأن توصف بكونها "إسلامية" أمر مهم ، وقد يفيدنا في بيان علاقة هذا العلم ببعض العلوم الإنسانية الأخرى . أما ما نقصده هنا ـ في المحل الأول ـ فهو تحديد مكانة "الكلام" بين العلوم الشرعية ، مع بيان تمايز هذه العلوم فيما بينها ، و تكاملها وتضافرها على بيان "الشريعة" في الوقت نفسه ، و لعله ة. استبان من العرض السابق .

٥ ـ من التقسيم السابق يظهر أن علم الكلام يختص بدراسة "الأحكام الشرعية" أو الخطابات الإلهية المتعلقة بالاعتقاد ، فمنطلقه الأساسي هو النص الديني أو "الوحي" ، سواء كان مباشرا كما هو الحال في آيات القرآن ، أو غير مباشر كأحاديث النبي ـ عليه الصلاة و السلام . كما أنه يستعين على إثبات هذه الأحكام الاعتقادية بالبراهين العقلية التي نبه عليها الشارع نفسه ، أويهتدي إليها العقل الإنساني بفطرته وتجاربه . و من ثم يتبين أنه يستمد مادته الأساسية من مصدرين هما الوحي والعقل فكيف يصح قول المتكلمين : إن علمهم هذا هو العلم الأعلى أو رئيس العلوم الشرعية ؟

فنقول أولا : إن من المتكلمين ـ قدامى و محدثين (١) ـ من شكك في هذا القول ، وعده ضربا من المبالغة أو التهويل ، في تعظيم العلم من جانب المشتغلين به كما جرت العادة لدى أكثر المتخصصين .

و ثانيا : إن مراد هؤلاء القائلين بأنه العلم الأعلى أو الرئيس أن ما قد يؤخذ مسلما في بعض العلوم الشرعية الأخرى من أحكام و مبادئ إنما يدرس و يتم إثباته في هذا العلم ، و ليس العكس بصحيح ، و الأمر مقصور على العلوم الشرعية على كل حال . أما استمداده من القرآن والسنة

(١) انظر : الغزالي : الاقتصاد ص ١٢ ، حسين والي : كتاب التوحيد ، ص ٧ .

فلا ينافي ذلك ، فليس الكتاب و السنة علمين من العلوم ، و إنما هما مصدرا كافة العلوم الشرعية . بيد أن بيان ذلك قد يحتاج إلى تفصيل :

١ - إن علوم الدراية من العلوم الشرعية و هي الفقه و أصوله تحتاج إلى علم الكلام ؛ فإن من مسلماتها وجود الحاكم سبحانه ، و صحة التكليف ، و ثبوت الجزاء على الأعمال ، و ما يتصل بذلك من مباحث العدل ، و التحسين و التقبيح ، و الصلاح و الأصلح ، و الحكمة والتعليل، و الإرادة و الأمر ، و الفعل و الكسب ، و الحرية و الجبر ، والفطرة وحقيقة الإنسان ... (١) و نحو ذلك من المباحث التي يختص بها علم الكلام ، و يأخذها الفقيه ، الأصولي المسلم عن زميله المتكلم مسلّمة ، كما هو حال القانوني و الفقيه غير المسلم الذي يرد ذلك إلى علم وراء القانون نفسه هو "علم أصول القانون" (Jurisprudence) ثم إلى علم آخر أعلى وَ هو "فلسفة القانون" (Legal Philosophy) .

٢ - أما علوم الرواية أعني علوم القرآن و الحديث فمبناها على ثبوت حجية الأخبار ، متواترة و آحادية ، و على كونها تفيد العلم أوالظن الغالب ، و الشروط الواجب توافرها في ذلك ، و متى يشترط العلم الجازم ، و متى يكفي الظن الغالب في إثبات الأحكام الشرعية ؟ وما قد يظن أنه مصدر للاستدلال و ليس كذلك كالرؤيا و الإلهامات وأقوال المعظمين من الناس (٢) . و نحو ذلك من المباحث التي جرت عادة قدماء المتكلمين أن يبدأوا بها مباحثهم و كتبهم الكلامية ، فيما عرف بمباحث العلم و النظر . و من شأن الباحث في علوم القرآن وعلوم الحديث أن يأخذ هذه الأمور كمبادئ مسلمة من الباحثين في علمي أصول الفقه وأصول الدين .

---

(١) انظر مثلا : باب التكليف من "أصول الدين" للبغدادي ، كتاب التكليف من "المغني" للقاضي عبد الجبار ، و "نظرية التكليف" للدكتور عبد الكريم العثمان .

(٢) انظر التفتازاني : شرح العقائد النسفية ص ٧ ، و الفرهاري : النبراس ، ٥٠ .

فهذا ما قصده القوم بقولهم : إن علم الكلام هو العلم الأعلى بين العلوم الشرعية . و أغلب الظن أنهم قارنوا بين العلوم الشرعية ، والعلوم الفلسفية التي تأخذ بعض مسلماتها من المنطق ، الذي يحيل ـ بدوره ـ مشكلاته إلى علم أعلى هو الميتافيزيقا الذي فيه يتم إثبات العقل و أنواعه ، و قدرته على النظر ، و من أين تأتيه المعارف ، و ما حقيقة الصلة بين المقدمات و النتائج في القياس ، و ما هو مبدأ العلة على وجه العموم ، إلى غير ذلك من المباحث الميتافيزيقية . فلما كانت الميتافيزيقا هي أكثر فروع الفلسفة قربا من علم الكلام من حيث طبيعة المسائل ، والموضوعات جعل المتكلمون علمهم هو العلم الرئيس أو العلم الأعلى في منظومة العلوم الشرعية (١) ، و الله ـ تعالى ـ أعلم .

و مما سبق تبين أيضا صلة "الكلام" بالعلوم الإسلامية غير الشرعية التي أشرنا إليها فيما سبق ، كالعربية و التاريخ ؛ و هي علاقة التباين التام من حيث الموضوع و المسائل ، و إن كانا يتكاملان و يتعاونان من حيث الغاية ؛ و هي فهم الشريعة و تطبيقها طلبا لسعادة الدنيا و الآخرة .

ثانيا ـ صلته بالعلوم الأخرى :

سنحاول في هذه الفقرة أن نبين صلة هذا العلم بالعلوم الأخرى غير الإسلامية ، و سنقسمها إلى مجوعات ثلاث : العلوم الفلسفية و نعني بها المنطق ،و الميتافيزيقا ، و الأخلاق ، و السياسة ، و إن كان الأخيران أدخل ـ حسب الاصطلاح المعاصر ـ في العلوم الاجتماعية . و العلوم الرياضية و الطبيعية ، و هي الجديرة باسم العلم حسب مفهومه المعاصر . ثم العلوم الإنسانية أو الاجتماعية ، و هي ماتزال في مرحلة وسط بين العلم والفلسفة لم تتخلص تماما لجانب منهما ، و لا ينكر أشد المتحمسين لعلميتها أنها تتأثر بالمنطلقات المذهبية و الثقافية للمجتمع الذي تنمو فيه و الباحث الذي ينهض بها ، و إن كانت بعض آلياتها و مناهجها ، و ربما

(١) السابق .

بعض أحكامها و نتائجها قد تمتعت بقدر كبير من الموضوعية .

أ ـ فأما بالنسبة للفلسفة فهي أحكام عقلية خالصة ، و قضايا علم الكلام تتضمن أحكاما شرعية اعتقادية مستمدة أساسا من الوحي : فهي قد تتوافق مع العقل أو تستند إليه ، و لكن لا يعتد بها حتى بعد ثبوتها عقليا إلا بشاهد من الوحي كي تصيرا جزءا من الدين أو الشرع ، فهذه ناحية فرق ، كما أن موضوع الكلام لدى قدماء المتكلمين هو "ذات الله تعالى" و ما يتعلق بها من صفاته و أفعاله سبحانه ، أما موضوع البحث في الفلسفة فهو "الموجود" بإطلاق و ذلك فرق آخر ... و قد لا يعدم المرء لدى التأمل ـ أن يضيف فروقا أخرى كثيرة و لكن للمسألة وجها آخر أو وجوها أخرى أيضا :

١ ـ فعند ما تطور علم الكلام ـ كما رأينا في مرحلته الثالثة ـ واقترب من الفلسفة صار موضوعه "الموجود بإطلاق ممكنا كان أو واجبا" وتطلع المتكلمون ـ كما يلاحظ الغزالي ـ إلى تكوين نظرة أو بناء تصور شامل للكون و الوجود أسوة بالفلاسفة ، هذا من ناحية . و يعترف أكثر المتكلمين من ناحية أخرى أن "كلام المتأخرين" ، و خاصة بعد تبينهم لفكرة "الدور" الاعتزالية ، لا يكاد يتميز عن البحوث الفلسفية الخالصة ، إلا في بعض مسائله ، تلك المتعلقة بالسمعيات أو نحوها مما لا يتوقف عليه إثبات صحة النبوة : حيث يظهر فيها فقط الدليل السمعي . أما غير هذه المسائل فتكاد تكون المباحث الكلامية ميتافيزيقا خالصة . و لكنا نظلم القوم إن لم نقرر فوراً أنهم حتى في بحوثهم التي لا تؤخذ إلا من العقل ـ كما زعموا أو زعم البعض منهم ـ إنما كانوا يحاولون إثبات قضايا وأحكام أخذت أساسا من الشرع ، و لكنهم في مجال إثباتها يعزلون هذا المصدر عن وعي كامل ، و يصطنعون "موضوعية عقلية منهجية" إن صح هذا التعبير على الطريقة القرآنية التي تخاطب الخصوم : « و إنا أو إياكم لعلى هدى أو في ضلال مبين » (١) ؛ و الشرع دائما هناك ... و لا يكاد يخرج على ذلك إلا غلاة الشيعة ، و الإسماعيلية ، فيما نعلم .

(١) سورة سبأ : الآية : ٢٤ .

٢ ـ كما أن القوم باعترافهم قد اتخذوا المنطق الصوري صيغة للاستدلال و عرض الأفكار ، و هو جزء من الفلسفة . و لكنه ينبغي التفريق هنا بين الوسائل المنهجية و المواقف المبدئية . على أن استخدام المنطق لم ينف تماما استخدام الادوات المنهجية التقليدية المستمدة من المجال الفقهي . و الأزمة التي سببها هذا التطور المنهجي في مجال الكلام وأصول الفقه معروفة للدارسين ، و قد استمرت مشتعلة حتى القرن العاشر الهجري .

٣ ـ و اهتمام كل من الكلام و الفلسفة بالسياسة و الأخلاق و جه آخر من وجوه الاتفاق ؛ فقد اهتم المتكلمون بالبحث عن جوهر الإنسان ، ومدى حريته في أفعاله ، و قضايا المسئولية و الجزاء و نحوها . و هي من صميم مسائل الفلسفة الخلقية قديما و حديثا (١) . أما مباحث الإمامة فهي و إن كانت ـ كما يتحفظ متكلمو أهل السنة عادة ـ أدنى إلى مسائل الفقه منها إلى مسائل الكلام ، و لولا أن الخصوم (يقصدون الشيعة و ربما الخوارج) قد رفعوها إلى مرتبة الأصول لما درست في كتب الكلام .. لكنها ـ برغم ذلك قد نالت عناية فائقة من الطرفين ... و نود أن نشير هنا إلى أن ما يتشابه فيه الفكران الكلامي و الفلسفي ـ و لو من حيث الموضوع فقط ؛ فالمتكلمون مرتبطون دائما بمنطلقاتهم الدينية و المذهبية ـ إنما هو مجال الفلسفة السياسية و الخلقية ، و ليست البحوث التجريبية القياسية التي تحاول أن تستخدم لغة العلم الحديث و مناهجه . و في ختام هذه الفقرة لا يفوتنا أن نشير إلى الصلة الواضحة بين علم الكلام ، و إن كان هو ـ كما عرضناه ـ العلم بالأحكام الشرعية الاعتقادية ، وبين البحوث المعروفة باسم "الفلسفة الإسلامية" بل هو واحد من أكثر مجالاتها أصالة و حيوية ، كما يقرر المختصون فيها من مسلمين و غير مسلمين (٢) .

ب ـ و أما العلوم الخالصة ، من رياضية صورية و مادية طبيعية،

---

(١) انظر صبحي : الفلسفة الخلقية بين العقليين و النصيين المقدمة ، دراز : دستور الأخلاق في القرآن ص ..٥ و ما بعدها .

(٢) انظر التفتازاني : علم الكلام و بعض مشكلاته ـ المقدمة ، عبد الرازق تمهيد ص .٥ .

فلا نظن أن بين الفكر الكلامي و بينها علاقة واضحة .. اللّهم إلا من جهتين :

١ ـ أن المتكلمين ، كغيرهم من الفلاسفة قديما و حديثا ـ و قد اتخذوا الموجود موضوعا لهم ـ ربما و قبل ذلك أيضا ، قد أفاضوا ، في باب "الأمور العامة" من كتب الكلام في مباحث طبيعية تتعلق بالجوهر والأعراض ، و أقسام كل منهما و أنواعه ، و هي بحوث و مسائل طبيعية ربما استعاروا بعضها من الفلسفة الطبيعية و ربما يرجع البعض الآخر إلى ملاحظاتهم الذاتية .. و تلك أمور لم يعدلها سوى قيمة تاريخية في سياق العلم الحديث على كل حال ، و هدف المتكلمين من عرضها هو التوصل إلى إثبات العقائد الدينية ، وليس الكشف عن قوانين الظواهر الطبيعية . ولئن كانت هذه البحوث خارجة عن صميم البحث الكلامي ، فإنه لمن الخير أن تستمر الصلة بين العلم و مقرراته و نتائجه و بين البحوث الدينية والعقلية، و لكن في إطار معتدل ، يمكن كلا الطرفين أن يفيد مما عند الآخر .. ولكن ليس إلى الحد الذي يذهب إليه بعض الباحثين الذين ينادون بعلم كلام جديد يقوم على مقررات العلم الحديث و نتائجه (١) .

٢ ـ الجانب الآخر الذي يمكن أن يقيم صلة أوثق بين الكلام و العلم هو الجانب المنهجي المتصل بفلسفة العلوم ، و نحن هنا لا نتكلم عن الماضي فقط بل ننظر أيضا إلى الإمكانات المستقبلية ، فما حقيقة القوانين الطبيعية ، و ما جوهر العلية ، و ما غاية الكشف عن الحقائق العلمية ، وما مركز الإنسان في هذا الكون الطبيعي الرحب المتنامي ...؟ هذه أسئلة نظن أن المتكلمين القدماء و أن الباحثين المعاصرين في مجال علم الكلام قد قدموا ـ و يمكن أن يقدموا ـ شيئا ذا قيمة للعلم عن حقيقة " السنة الكونية" ، و عن الأحكام الإلهية "التكوينية" و الأحكام الدينية "التشريعية" ، و عن طبيعة العلية و مجالاتها الكونية و الأخلاقية

(١) انظر وحيد الدين خان : الإسلام يتحدى، دار الصحوة القاهرة ، ص ٤٥ .

و المنطقية ، و عن ارتباط العلم بالعمل في فطرة الإنسان (١) إلى غير ذلك من الأفكار و النظريات التي يمكن أن تثري العلم ، و تقيمه على قاعدة منهجية أكثر ثباتا و رسوخا ، وترسي له في البيئة الإسلامية مقاما مكينا . و عندئذ يتبين أن الصلة بين العلم و الكلام ليست مسارا ذا اتجاه واحد ، بل هو طريق مزدوج يقوم على الأخذ و العطاء البناء في وقت معا ..... و قد حاول المرحوم الدكتور النشار (٢) أن يقدم جانبا من ذلك ، و لكنه ركز على الجوانب الآلية المنهجية ، دون الجوانب المتصلة بفلسفة العلم و إن ألم ببعضها ، و هذه الأخيرة ما تزال ذات قيمة متجددة ، لا أظن أن المنطق العلمي الحديث برغم تقدمه المتسارع يغني عنها بأي حال .

ح ـ و أما مجموعة العلوم الإنسانية و الاجتماعية ، فهي بحكم طبيعتها أدنى من غيرها إلى بحوث العقيدة ، التي هي ـ كما ظهرت في مجال الكلام ـ إلهية من حيث مصدرها ، و لكنها من حيث واقعها تعيش في وعي الإنسان و ضمير المجتمع .. فهي إنسانية أجتماعية أيضا بهذا الاعتبار ، و يمكن أن نلتمس الصلة بين الجانبين في المجالات التالية :

١ ـ فيما سبق أن قررناه عن أصول القانون و فلسفته ، و ما يقابل ذلك في الفكر الكلامي حسب المفهوم الإسلامي للشريعة و التكليف ، مجال خصب للتواصل بين القانون و العلوم الإدارية و بين علم الكلام ، ولا أذكر هنا الدراسات المقارنة بين الشريعة و القانون ـ على أهميتها البالغة ـ لما أنها أدخل في المجال الفقهي ، و نحن نبحث هنا عن الفقه الأكبر و علاقته بغيره .

٢ ـ و ما سبق أن ذكرناه عن ميدان الفكر السياسي و الأخلاقي مجال آخر لهذه الصلة القديمة المتجددة بين الجانبين .

---

(١) انظر : محمد الشرقاوي : نظرية العلية . محفوظ عزام : فكرة التطور عند مفكري الإسلام ـ مخطوطتان بمكتبة كلية دار العلوم بالقاهرة ، ابن تيمية : درء تعارض ١٨٩/٦ وما بعدها ، محمد إقبال : تجديد الفكر الديني ٩٥ .

(٢) انظر كتابه : مناهج البحث عند مفكري الإسلام .

٣ ـ و نود أن نضيف هنا مجالا آخر للتواصل العلمي بين الكلام والعلوم الاجتماعية ؛ ونعني بذلك علمي الاجتماع و الاقتصاد ، و هما برغم مناهجهما التي تتجه إلى الموضوعية مازالا يرتبطان بالأصول والمنطلقات المذهبية للباحث و المجتمع الذي ينتمي إليه ، و نعتقد أن علم الكلام ـ باعتباره العلم الأعلى بين العلوم الإسلامية ـ يمكن أن يسهم في تحديد المقصود بالظاهرة الاجتماعية و بالعوامل المؤثرة فيها من وجهة النظر الإسلامية ، و أن يعرض طبيعة الاجتماع الإنساني و مقوماته كما يبدو في القرآن الكريم و أما في علم الاقتصاد فإنا إذا تركنا النظرية الاقتصادية و معادلاتها و آلياتها المنهجية جانبا ، فسوف نجد مجالا رحبا للفكر الإسلامي ـ و خاصة الكلامي ـ لإثراء البحوث الاقتصادية ، في مجال الفلسفة الاقتصادية ، و النظم الاقتصادية ؛ فهذان الجانبان يقومان على نظرة معينة إلى طبيعة الإنسان ، و يعتمدان الظروف الموضوعية لمجتمع معين ، و الأوليات التي يتخذها هدفا لجهده الاجتماعي ، و في ذلك الصدد تلعب العقيدة و المزاج الثقافي الخاص بكل مجتمع دورا واضحا . و قد كتب كثير من الباحثين المسلمين في هذا الصدد ، ومنهم الباحث العراقي باقر الصدر (١) ، والسوري محمد مبارك (٢) . و المصري محمد كمال وصفي (٣) و غيرهم كثير . و كان لكاتب هذه السطور جهد متواضع في استكشاف ما يمكن أن يقدمه علم الكلام لهذا الجانب من البحوث الاقتصادية في المجتمعات الإسلامية (٤) . أما مجال الدراسات النفسية فنعتقد أن "التصوف الإسلامي" أكثر اتصالا به و قد لا تكون الجدوى من إحياء هذه الصلة و دعمها أقل مما دعونا إليه فيما سبق من تواصل بين علم الكلام و الدراسات الاجتماعية الأخرى .

---

(١) انظر كتابيه : فلسفتنا و اقتصادنا .

(٢) انظر كتابه «نظام الإسلام الاقتصادي» .

(٣) انظر كتابه مصنفة النظم الإسلامية .

(٤) انظر الموسوعة العلمية و العملية ـ نشر اتحاد البنوك الإسلامية بالقاهرة ١٩٨٢ المجلدان الرابع و الخامس .

هذا و من الحق أن نقرر أن على علم الكلام إذا أراد لنفسه حياة جديدة ألا يقتصر على المهمة الدفاعية السلبية ، و أن يعمل على إيضاح العقيدة و دعمها ببراهين الشرع و العقل إيجابيا و يحاول أن يرتفع بالمسلمين أنفسهم من مقامات الإسلام إلى درجات الإيمان ثم إلى ذرى الإحسان . و لتحقيق ذلك ينبغي أن يحاول الانتفاع ببعض مقررات هذه العلوم الاجتماعية و الإنسانية و نتائجها ، و خاصة علم النفس الفردي والاجتماعي ، و علم الاجتماع و خاصة علم الاجتماع الديني ، و كذا علم التصوف لدى شيوخ العلم و الإيمان من الأعلام الأوائل - بدلا من تلك الصلة التقليدية مع الفلسفة القديمة . كما أن عليه في المجال السلبي أن يواجه أهواء العصر الحاضر و أيدولوجياته المنافية للعقيدة الإسلامية مهملا تلك العداوات التاريخية التي لم يعد لأكثرها وجود واقعي ، وهذا معناه أن يتعمق دارسو الكلام و شيوخه - بجانب بحوثهم التقليدية - تلك المذاهب المعاصرة قبل الحكم عليها كما فعل أسلافهم من قبل ، و تلك ناحية جديدة من الصلة - و إن كانت نقدية سلبية - بين الكلام و العلوم الاجتماعية المعاصرة - ينبغي أن تقوم ، أو لعلها قد قامت بالفعل .

كما أن على علم الكلام في جانبيه الإيجابي و السلبي معا أن يكفكف قليلا أو كثيرا من أساليبه الجدلية التقليدية ، و أن يعود مرة أخرى عودة حقيقية إلى الكتاب و السنة ليكتسب حياة جديدة ، و أن يصطنع "منهج القرآن" في الدعوة ، إذ يجمع بين الحديث عن كتاب الله المتلو ؛ و هو هذا القرآن ، و بين كتاب الكون المفتوح ، و يجعل الكون بجملته مصدر إيحاء للكينونة البشرية بما فيه من دلائل شاهدة بسلطان الله و تقديره وتدبيره ... ثم يضيف إلى صفحات الكتاب الكوني صفحات التاريخ الإنساني و يعرض آثار القدرة و السلطان و الهيمنة ، والقهر والتقدير والتدبير في حياة الإنسان » (١) و إن الله لهادي الذين آمنوا إلى صراط مستقيم .

---

(١) سيد قطب : في ظلال القرآن ، ١٣/٩٥ - ٩٧ .

الفصل الثاني

المصطلحات الكلامية

من الأدوات الأساسية اللازمة للشروع في دراسة أي علم من العلوم معرفة القدر الضروري من مصطلحاته ؛ ذلك أن المصطلح العلمي يمثل اللغة الفنية الخاصة بكل علم من العلوم ، التي يستخدمها أصحابه في التعبير عن قضاياهم و أفكارهم ، و ربما استغلقت علي غيرهم ، و لكن ضروارت البحث العلمي المتخصص و مقتضياته استوجبت نشوء هذه اللغة القائمة علي العرف الخاص و الاتفاق و المواضعة بين أصحاب كل فن أو علم في مجال تخصصهم .

و لأسلافنا العرب ـ أيام ازدهار الثقافة الإسلامية ـ عناية خاصة بعلم المصطلحات (Terminology) ، و يعترف الباحثون ، الشرقيون والغربيون ، بأنهم مؤسسوه : « و قد كان من أثر التوسع في العلوم وكثرة الألفاظ المشتركة بينها ... إفراد هذا النوع من البحث بالتصنيف . وكان ما قام به ابيلارد و ألبرتس الكبير و غيرهما من المدرسين لا يعدو أن يكون ـ كما قال اسبرنجر في مقدمة طبعة الهند من هذا الكتاب ـ أصداء باهتة لصنيع العرب في هذا الصدد .(١) » . و قد كان حظ المصطلحات الكلامية من هذه العناية طيبا ، فظهرت مؤلفات تعني بالمصطلحات الكلامية ضمن المصطلحات المتعلقة بمجالات ذات ارتباط

(١) عبد البديع في مقدمة تحقيقه لكتاب " كشاف اصطلاحات العلوم و الفنون " للتهانوي ١/٤ و انظر أيضا ما سينيون : " تاريخ الاصطلاحات الفلسفية العربية " ، ص ٦ .

بعلم الكلام ، وأفردت مؤلفات أخرى للمصطلحات الكلامية خاصة . وسنورد فيما يلي تعريفا بجملة صالحة من هذه المؤلفات بنوعيها .

غير أنا نود أن نسجل هنا ملاحظة لا تخفى على القارئ لدى استعراض المؤلفات التالية : و هي أن المصطلحات الكلامية كانت تذكر ضمن مصطلحات العلوم الشرعية ، و كانت تربط في بداية الأمر بمصطلحات أصول الفقه خاصة ، و هذا أمر له مغزاه كما سلفت الإشارة في مفتتح الباب السابق ؛ إذ يبدو أن الارتباط بين الكلام و الفقه من الناحية المنهجية أدى إلى تقارض المصطلحات فيما بين هذين العلمين ، فلما زادت صلة الكلام بالمنطق و الفلسفة تغير الحال ، و دخلت المصطلحات المنطقية و الفلسفية في المباحث الكلامية لدى متأخرى المتكلمين ، فعكست المؤلفات في مجال المصطلحات هذه الظاهرة كما سيتبين فيما يلي :

أولا : المؤلفات العامة :

١ ـ من أقدم المؤلفات في هذا الباب كتاب أبي عبد الله محمد بن أحمد بن يوسف الكاتب الخوارزمي المتوفى عام ٣٨٧هـ« مفاتيح العلوم » ، و قد ضمنه هذا العالم اللغوي الأديب الذي يخاطب به أبناء عصره من الأدباء و الكتاب ـ ضمنه مقالتين : خصص الأولى لعلوم الشريعة و اللغة العربية ، و الأخرى لعلوم الحكمة المنقولة عن الأمم الأخرى .

فأما المقالة الأولى فتتضمن ستة أبواب : الأول في الفقه و أصوله ، و الثاني في الكلام ، و الثالث في النحو ، و الرابع في المصطلحات المتعلقة بصناعة الكتابة و الإدارة ، و الخامس في الشعر و العروض ، والسادس في الأخبار .. و يلاحظ أنه أورد المصطلحات الكلامية ضمن مصطلحات العلوم الشرعية لما أن وظيفة الكلام هي بيان الأحكام الشرعية الاعتقادية ، و فصل عنها مصطلحات الحكمة التي ترد في المقالة الثانية باعتبارها علوما منقولة، وتتضمن هذه الأخيرة تسعة أبواب : الفلسفة ،

والمنطق ، و الطب ، و العدد ، و الهندسة ، و النجوم ، و الموسيقي ، والحيل ، و أخيرا الكيمياء (١) كما أنه أورد مصطلحات عن النظم الإدارية في الصدر الأول من تاريخنا قل أن توجد في غيره ، و هو إلى جانب توفره على المصطلحات يمكن أن يعد محاولة لتقسيم العلوم وتصنيفها في عصره ، و أخيرا فإن الكتاب علي رجازته يعد من أكثر كتب المصطلحات شمولا (٢) . و ينبغي أن ينهض بتحقيقه طائفة من المتخصصين .

٢ ـ و قد ظهر بعد ذلك العديد من المؤلفات الموسوعية التي تتضمن في ثناياها الكثير من التعريفات في علوم منها الكلام لكنها لم تؤلف لهذا الغرض و لم تفرد له ، و أول ما نعرفه من كتب التعريفات العامة بعد « مفاتيح العلوم » هو كتاب « التعريفات » لأبي الحسن علي بن محمد علي الحسيني الجرجاني الحنفي المشهور بالشريف الجرجاني المولود ٧٤٠هـ و المتوفي عام ٨١٦ هـ و الكتاب يشمل المصطلحات اللغوية نحوية و بلاغية و غيرها ، و المصطلحات الكلامية و الفلسفية بما فيها المنطقية و الرياضية و الطبيعية و مصطلحات العلوم الشرعية من حديث و فقه و أصول إلى جانب المصطلحات الصوفية و مصطلحات الجدل و المناظرة كما يعرض أحيانا للتعريف بالفرق و الجماعات و المذاهب و الطوائف .

و يلاحظ أنه يمتاز على سابقه بالترتيب الهجائي كما وعد في مقدمته (... فهذه تعريفات جمعتها ... و رتبتها علي حروف الهجا من الألف و الباء إلى الياء تسهيلا لتناولها للطالبين » (٣) ، و إلى جانب هذه الناحية التطورية فإن له عناية خاصة بالمصطلحات الفقهية و لكن بنزعة

(١) الخوارزمي : مفاتيح ٦ ـ ٧ .
(٢) طبع الكتاب بمصر أكثر من مرة بدون تحقيق علمي . منها طبعة مطبعة المعرفة بمصر ١٤٠١ هـ .
(٣) التعريفات ص ٢ .

حنفية ، وبالمصطلحات الصوفية و لكن بمشرب يميل إلى استعمالات صاحب «الفتوحات» . و هو و إن كان أقل شمولا لفروع العلوم المختلفة بالقياس إلى سابقه يضم عددا أكبر من التعريفات و يمتاز بالدقة و التحديد ، كما يعكس العلاقة المستجدة بين الكلام و الفلسفة لدى متأخري المتكلمين ، بعكس الكتاب السابق الذي كتب خلال القرن الرابع سابقا هذا التطور .

و قد نشر الكتاب بمصر و غيرها نشرا تجاريا ، نشرته حديثا إحدى دور النشر بتونس مع عناية قليلة .

هذا ، و يوجد في المتحف البريطاني بلندن مخطوط بعنوان « مقاليد العلوم في الحدود و الرسوم » تحت رقم Or 3143 ينسب للسيوطي ، ويحتمل أنه للشريف الجرجاني : فالكتاب مهدى إلى السلطان جلال الدين أبي الفوارس شجاع المتوفى ٧٦٠ أو ٨٧٦ هـ .

٣ ـ و يوجد ضمن المخطوطات المحفوظة بمكتبة جامعة طهران بإيران كتاب لا يعرف مؤلفه بعنوان « تحفة الخل الودود في معرفة الضوابط و الحدود » كتبت نسخته عام ٨٨٣ هـ . كما نبه على ذلك الباحث الشهير حسين علي محفوظ في مقال له عن « نفائس المخطوطات العربية في إيران » بمجلة معهد المخطوطات بالجامعة العربية ـ المجلد الثالث ـ عدد مايو سنة ١٩٥٧م ـ ص ٨ « .. و فيه اصطلاحات النحو والصرف و المعاني و البيان و البديع و الحديث و المنطق و أصول الفقه و أصول الدين و الجدل و الخلاف و المناظرة » .

و الكتاب قاصر ـ كما يدل هذا الوصف ـ على مصطلحات العلوم الإسلامية لغوية و شرعية بالإضافة إلى المنطق ، و ما أجدره ـ لقيمته التاريخية على الأقل ـ بالتحقيق و النشر .

٤ ـ و يلي ذلك من الناحية الزمنية كتاب « الكليات » لأبي البقاء الحسني الكفوي الحنفي المتوفى عام ١٠٩٤هـ (١) ، الذي قال

(١) طبعة مطبعة بولاق بمصر عام ١٢٨١ هـ بتصحيح الشيخ محمد الصباغ ، و طبع بعد ذلك مرة أخرى سنة ١٢٨٧ ، و قد صدرت منه أخيرا نسخة محققة ـ نوعا ما ـ في دمشق ، عن =

في مقدمته : « .. جمعت فيه ما في تصانيف الأسلاف من القواعد ، فتسارعت لضبط ما فيها من الفوائد ، منقوله بأقصر عبارة و أدقها ... وترجمت هـذا المجموع المنقول في المسموع و المعقول ، و رتبتها على ترتيب كتب اللغات ، و سمـيتها بالكليات .. » .

و قد رتبه ـ كما أشار على حروف الهجاء ، جاعلا لكل حرف فصلا مع مزيد تفصيل في حرف الألف ، و ختمه بفصل في المتفرقات يتبعه فصل بعنوان « طوبى لمن صدق رسول الله ـ صلى الله عليه و سلم » .

و هو يعرف ، مع شرحه للقواعد العامة و الضوابط ، بالمصطلحات الأساسية في اللغة و الفقه و أصوله و علم الكلام مع إلمام بالمعاني الفلسفية أيضا ، و هو يعرض في المصطلح الواحد كل هذه الجوانب المختلفة بشيء من الإفاضة و التفصيل(١) . و الكتاب من أنفع الكتب في بابه ، وعليه ـ لما يحويه من الفوائد المتنوعة ـ اعتماد الكثير من الباحثين المحدثين .

٥ ـ ثم كتاب « كشاف اصطلاحات العلوم و الفنون » (٢) للشيخ محمد بن علي بن القاضي محمد حامد بن صابر الفاروقي الحنفي الهندي التهانوي ، الذي فرغ من تأليفه عام ١١٥٨ هـ ، و هو يحتل مكانة مرموقة بين كتب التعريفات العامة لكونه من أكثرها شمولا و استيعابا مع الدقة و الترتيب ، و هو أشهرها و أكثرها نفعا للباحثين المحدثين دون منازع ؛ يقول محققه بحق ، بعد أن تعرض للمؤلفات الأخرى في بابه ، إنه « يقع منها موقعا حسنا فقد استقصى فيه التهانوي بحث المواضعات

= و لجنة إحياء التراث العربي » بوزارة الثقافة و الإرشاد القومي ـ العدد رقم ٣٦ سنة ١٩٧٤م .

(١) انظر مثلا تعريفه للإبداع ص ١٣ (من ط بولاق) لغويا و بلاغيا و كلاميا و فلسفيا ، كذا التكليف ـ ص ٢١٩ .

(٢) طبع في كلكتا سنة ١٨٦٢ م بمعرفة طائفة من العلماء المسلمين و بعض المستشرقين ثم نشر في مصر ما بين عامي ٦٣ ـ ١٩٧٧م بتحقيق الدكتور لطفي عبد البديع و مراجعة الأستاذ أمين الخولي و ترجم نصوصه الفارسية الدكتور عبد النعيم حسنين و أشرفت عليه وزارة الثقافة بمصر .

العلمية متدرجاً من الدلالات اللغوية إلى غيرها من الدلالات في شتى العلوم من نقلية و عقلية .. بحيث أضحى الكتاب معلمة للثقافة الإسلامية .. » (١) و من الملاحظ أن هذا الكتاب كان فاتحة لعدد لا بأس به من المؤلفات المشابهة كتبها باحثون من مسلمي شبه القارة الهندية في القرون الثلاثة الأخيرة تهتم بحصر المصطلحات و تفسيرها في مختلف العلوم اللغوية و الشرعية و العقلية .

٦ ـ و منها : « جامع العلوم ـ في اصطلاحات الفنون » الملقب بـ « دستور العلماء » (٢) لمؤلفه القاضي الفاضل عبد النبي بن عبد الرسول الأحمد نكري الهندي ، و هو يقع وسطا بين كشاف التهانوي و كليات أبي البقاء ، إذ يضم إلى جانب التعريفات العامة بعض القواعد والمسائل الهامة في مختلف العلوم ، كما وصفه المؤلف نفسه : « .. دستور العلماء ، جامع العلوم العقلية ، حاوي الفروع و الأصول النقلية .. في تحقيقات اصطلاحات العلوم المتناولة ، و تدقيقات لغات الكتب المتداولة ، و توضيحات مقدمات مستمرة مشكلة على المعلمين ، وتلويحات مسائل مبهمة مستترة على المتعلمين .. » (٣) كما يشبه « كشف الظنون » في عنايته ببيان وجوه تسمية العلوم و الفنون .

و الكتاب من حيث الاستيعاب يشبه كشاف التهانوي إذ يضم مصطلحات فقهية و أصولية و كلامية و فلسفية و رياضية و صوفية بالإضافة إلى مصطلحات العلوم اللغوية وعلوم القرآن الكريم ؛ فهو كما قالت « دائرة المعارف النظامية » في تبريرها إيثاره بالطبع « و حملنا على انتخابه كونه بسيطا في مهمات المعقول و المنقول » و المقصود البسط لا البساطة ، و هو يضم نصوصا فارسيّة حبذا لو نقلت إلى العربية كما حدث

(١) التهانوي : كشاف ـ مقدمة الدكتور لطفي عبد البديع ـ ١ / ص د .

(٢) نشرته في أربع مجلدات "دائرة المعارف النظامية" بحيدر آباد الدكن سنة ١٣٢٩هـ بتحقيق قطب الدين بن غياث الدين على حيدر آبادي .

(٣) السابق ١ / ٢ ـ ٣ ، و انظر ٢١٦ ـ ٢٢١ ، ٢ / ٢٧١ ـ ٢٧٣ ، ٣ / ٢٠ ـ ٢٤ ، ٤ / ١٤٥ ـ ١٥٢ .

في النشرة المحققة من كشاف التهانوي ، و المؤلف علي قرب عهده لا يدري تاريخ مولده أو وفاته و لكنه في الجملة معاصر للتهانوي (١) .

٧ ـ و يمكن أن يعد منها أيضا كتاب « التحفة النظامية في الفروق الاصطلاحية » للشيخ علي أكبر بن السيد محمود ، الذي جمع فيه الألفاظ المترادفة و أظهر الفرق بينها ، و شرح بعض الاصطلاحات المختلفة ، و قد نشرته أيضا دائرة المعارف النظامية بحيدر آباد في مجلد صغير .

و نود أن نذكر هنا حقيقة قد لا تغيب عن فطنة القراء ، هي أن الباحث عن المصطلحات الكلامية لا ينبغي أن يغفل الكتب الموسوعية و البيبولوجرافية و نحوها التي لم تؤلف لهذا الغرض أو لم تقتصر عليه ، و لكنها بالغة الأهمية في الكشف عن بعض المصطلحت التي ربما لا نجدها في الكتب المتخصصة في التعريفات عامة كانت أو خاصة ، و من تلك الكتب مثلا :

(١) « المفردات في غريب القرآن » لأبي القاسم حسين بن محمد الفضل المعروف بالراغب الأصفهاني المعاصر للإمام الغزالي ؛ فهو يقصد إلى شرح الألفاظ القرآنية الغريبة و لكنه كما قال مؤلفه : « ليس نافعا في علوم القرآن فقط بل نافع في كل علم من علوم الشرع ؛ فألفاظ القرآن هي لب كلام العرب و زبدته ... وعليها اعتماد الفقهاء و الحكماء في أحكامهم و حكمهم .. » (٢) . و العبارة الأخيرة ذات مغزى واضح و هام ، فكثير من المصطلحات الفنية في مختلف جوانب الثقافة الإسلامية ـ إن لم يكن أكثرها ـ ألفاظ قرآنية في الأصل ، ولكن مدلولها وسع أو ضيق ، عند الاصطلاح على استخدامه في علم من العلوم ، عما كان عليه زمن الوحي . و الراغب ـ كغيره من علماء المشكل و الغريب من أمثال ابن قتيبة و ابن فورك و ابن الأثير ـ لا يغفل أحيانا المعنى الذي تطورت إليه

(١) انظر التهانوي : كشاف – مقدمة المحقق – ص ح .
(٢) الاصفهاني : مفردات – ص ٣ (ط الميمنية بمصر) .

الكلمة فيمدنا بمدلولات اصطلاحية في غاية من الأهمية ، انظر مثلا بيانه لكلمات : أيد ، جسم ، شبه ، وجب (١) ؛ لترى مصداق ما نقول .

(ب) و الكتب الموسوعية وكتب المنوعات و المسامرات فلسفية كانت أو أدبية كرسائل إخوان الصفا و كامل المبرد و كشكول العاملي و صبح الأعشى للقلقشندي و كتاب "الألف با" لأبي الحجاج يوسف بن محمد البلوي ؛ فهي وإن لم تعمد إلي بيان المصطلحات تكون بالغة النفع أحيانا للباحث المتفحص ، مثلها في ذلك مثل دوائر المعارف الحديثة كدائرة المعارف الإسلامية و غيرها .

(ج) و كذا كتب المذاهب و الفرق و الطبقات و التراجم ، و من أنفعها كما تبين لي : « مقالات الإسلاميين » للأشعري و « طبقات الشافعية » للسبكي .

(د) و كذا بعض الكتب « البيبلوجرافية » و كتب تقسيم العلوم، التي تقصد إلى هدف آخر - كما سلفت الإشارة آنفا - و لكنها لا تخلو في الحقيقة من بيان بعض المصطلحات العلمية سواء كانت مصطلحات عامة في علم ما أو خاصة بمؤلف معين في إطار هذا العلم ، و من أبرزها « مفتاح السعادة » لأحمد بن مصطفى المعروف بطاش كبرى زاده (٢) ، و« كشف الظنون عن أسامي الكتب و الفنون » لمصطفى بن عبد الله المعروف بحاجي خليفة ، و قريب منها "إحصاء العلوم" للفارابي .

(هـ) و منها أيضا كتب الدخيل و المعرب التي تعنى ببيان أصول الكلمات المنقولة إلى العربية من اللغات الأخرى فهى قد تسعف الباحث بما لا يجده في غيرها كـ "المعرب" للجواليقي ، و « تفسيرالألفاظ الدخيلة »

---

(١) السابق ٣ ، ٩٢ ، ٢٥٤ ، ٥٣٢ .
(٢) انظر مثلا ما أورده في ط حيدر آباد ٢ / ٣٣٤ - ٣٥١ عن « بدائع القرآن » و في ٢ / ١٢٧ - ١٢٨ عن مصطلحات صاحب الهداية .

لطوبيا الحلبي ، و كذا المعاجم اللغوية العامة ، و المتخصصة و لنكتف بهذا القدر لنخلص إلى ما هو أمس بموضوعنا .

ثانيا : المصطلحات الكلامية و الفلسفية :

عرضنا فيما سبق لكتب المصطلحات العامة ، و هي تتضمن في العادة فصولا تتعلق بمصطلحات الكلام و الفلسفة ، و سوف نعرض هنا للأعمال المتخصصة في هذا الضرب من الاصطلاحات ؛ بما يكشف لنا عن اضطراد الجهود العلمية في هذا المجال ، و عن تطور التأليف فيه ، ويظهر لنا أيضا أن النهضة التي نشهدها اليوم لم تنطلق من فراغ ، و أنها بحاجة كي تبلغ هدفها ـ و هو الإحياء الحقيقي للتراث و الاستيعاب الرشيد للفكر المعاصر و استهداؤهما في تطوير الحاضر و المستقبل ـ بحاجة أن تزداد تمثلا لماضيها و وعيها بواقعها و تفتحا على ما حولها ... و تلك عبرة التاريخ بوجه عام و تاريخنا الفكري بوجه خاص .

و لا بد أن نعترف بادئ ذي بدء أن الجهود الأولى في هذا المجال لا تزال على أهميتها البالغة ـ مجهولة لنا ، فلقد بدأت الدوائر الكلامية نشاطها في أواخر القرن الهجري الأول ، و اشتد عودها خلال القرن الثاني ، و بلغت أوجها في القرنين الثالث و الرابع ، و مع ذلك فإن أقدم الآثار التي أمكن العثور عليها حتى الآن في المصطلح الكلامي تنتمي إلى القرن الرابع ... و لقد ذكرنا من قبل أنه يمكننا أن نتعرف إلى محاولات أسلافنا الأوائل في صياغة لغتهم العلمية و صك مصطلحاتهم الفنية في مصادر غير تقليدية ؛ أعني أنها لم تؤلف لجمع المصطلحات أو شرحها ، ومنها بصفة خاصة أعمال قدماء المتكلمين كالأشعري و الباقلاني و الخياط وأمثالهم ، وأضيف هنا أن علم الفقه و علم الجدل و الخلاف ومناقشات الفقهاء الأوائل و آثارهم في مجال العقيدة ، كأبي حنيفة والشافعي وابن حنبل ، هي أيضا مجال طيب للتعرف على البوادر الأولى في هذا الصدد ، و الواقع أن ما تيسر لنا الاطلاع عليه من كتب المصطلحات تؤكد وثاقة الصلة في الصدر الأول بين الكلام و أصول الفقه

بينما أخذت هذه الصلة تضعف ـ و إن لم تنته تماما ـ و تحل محلها صلة جديدة بين الكلام والفلسفة فيما بعد القرن الرابع . على أن البحث في نشوء المصطلح الكلامي و تطوره باب من العلم شائق و هام لم يحظ من باحثينا بما هو جدير به من العناية و الاهتمام ، و هو يرتبط بلون آخر من البحث ربما كان أسعد حظا و لكنه لا يزال في مراحله الأولى ، و هو البحث في المناهج الكلامية و تطورها .

و يبدو أن الموقف بالنسبة للمصطلح الفلسفي أفضل إلى حد كبير ، فلدينا بحمد الله رسائل و كتب ، مخصصة لشرح المصطلحات الفلسفية ، ودراسة الصعوبات التي واجهها المشتغلون بالبحث الفلسفي في صياغة لغتهم الخاصة و في نقل الأفكار و المفاهيم الإغريقية إلى اللغة العربية ، ينتمي بعضها إلى النصف الأول من القرن الهجري الثالث ؛ و لكن جوانب كثيرة من جهود الفلاسفة في عصر الكندي و قبله لا تزال ـ و إن عنى البعض بتتبعها (١) ـ مجهولة غامضة .. و هي بدورها « موضوع شيق جدير بالدراسة » (٢) . كما يقول أحد المعنيين بهذه الفترة من تاريخنا العقلي .

لقد بدأ التأليف في المصطلح الفلسفي ـ كما ذكرنا سابقا ـ منفصلا عن التأليف في المصطلح الكلامي أول الأمر ، ثم صارت تجمعهما مؤلفات واحدة فيما بعد ، و يبدو أن صلة التأثر و التأثير بينهما في مجال المصطلح كانت تبادلية ، أعني أن الفلسفة كانت تحاول في البداية التعبير عن قضاياها باصطناع لغة المتكلمين بينما عمد المتكلمون المتأخرون إلى لغة الفلسفة و اصطلاحاتها فمزجوها بلغتهم .. و تلك قضية تحتاج إلى مزيد من الأدلة و الشواهد ربما قدمتها كشوف لاحقة بإذن الله .. و يمثل

---

(١) انظر أبو ريدة : رسائل الكندي الفلسفية ١ / ٩٩

(٢) السابق .

« المبين » لسيف الدين الآمدي ظاهرة الترابط المستحدث بين الكلام والفلسفة في مجال المصطلح الفني .. ترابطا لم يحل دون استمرار العلاقة القديمة بين الكلام و أصول الفقه في المجال نفسه ، و نكتفي الآن بهذا التمهيد المجمل لننتقل إلى عرض مجموعة من الأصول التي تمثل فترات زمنية و مراحل تطورية مختلفة في تاريخ المصطلح الفني للكلام و الفلسفة ، و أولها :

١ رسالة الكندي « في حدود الأشياء و رسومها » : (١)

يعد الكندي (ت ٢٥٢ هـ) أول الفلاسفة الحقيقيين بين المسلمين ، وتحتوي رسالته هذه على مائة تعريف لحقائق منطقية و رياضية و طبيعية وميتافيزيقية و خلقية و غيرها . و هي ـ كما يقول أستاذنا أبو ريدة ـ : « على الأرجح أول قاموس وصل إلينا للمصطلحات الفلسفية عند العرب » (٢) ، تمتاز تلك التعريفات بالدقة و التحديد و الاختصار ولا تخلو من تأثر ببعض المفاهيم الكلامية (٣) .

و قد استطاع الكندي ـ كما يلاحظ الدكتور أبو ريدة (٤) ـ أن يحدد لنفسه موقفا من بعض القضايا التي واجهت المصطلح الفلسفي العربي ؛ فاتخذ موقفا وسطا بين الترجمة الكاملة لكل شيء و استبقاء بعض الألفاظ اليونانية بعد تعريبها كالفنطاسيا و الأسطقس ، و أن يتخفف قليلا من قواعد اللغة العربية كاللاتناهي ، و التهوي و الهوية أخذا من ضمير الغائب « هو » ، كما أنه عمد إلى بعض الألفاظ المماتة في العربية كلفظي (الأيس) أي الوجود و (الليس) (٥) أي العدم فأحياه واستخرج

---

(١) نشرها د . أبو ريدة ضمن الجزء الأول من « رسائل الكندي الفلسفية » ١٦٣ و ما بعدها .

(٢) السابق ١ / ١٩ .

(٣) انظر تعريفه للعلم و المعرفة و الفهم و اليقين ، السابق ١٦٩ ـ ١٧١ .

(٤) أبو ريدة : الكندي و فلسفته ١٩ ـ ٢٠ .

(٥) انظر عبد الحي دياب : « حسن توفيق العدل » مقال بالعدد رقم ٨٨ من مجلة « المجلة » ، ص ١٠٧ .

منها مشتقاتها فالإيجاد عنده هو « تأييس الأيسات عن ليس » . وسنجد أن هذه القضايا ظلت موضع أخذ و ردّ بعد الكندي (١) ، و أن الحلول التي انتهى إليها قد أخذ ببعضها و أهمل البعض الآخر (٢) .

٢ ـ كتاب « الحروف » للفارابي :

لا نعرف للفارابي كتابا متخصصا في المصطلحات ، و إن كانت بعض رسائله الموجزة مثل « عيون المسائل » لا تعدو أن تكون تعريفات مشروحة لبعض المصطلحات الفلسفية ، كما أن كتابه « إحصاء العلوم » و « كتاب الألفاظ المستعملة في المنطق » و رسالته « فيما ينبغي أن يقدم قبل تعلم الفلسفة » لا تخلو من تحديدات لبعض المصطلحات الفلسفية .

غير أن أبرز عمل له في هذا الصدد ربما كان هو « كتاب الحروف » (٣) الذي يدرس فيه مشكلات اللغة الفلسفية و كيفية صوغ المصطلح الفني بعامة و الفلسفي بخاصة ، و أهم فصوله الفصل الخامس و العشرون بعنوان (اختراع الأسماء و نقلها) (٤) الذي يناقش فيه المشكلات التي واجهت الكندي من قبل.أما الباب الأخير فيشرح استعمال حروف السؤال : "ما" و "كيف" و "هل" .. الخ في العلوم المختلفة ، و يقدم في خلال ذلك كله آراء ، في أصول المصطلح و كيفية دلالة « الحروف » على المعاني (٥) و يعرف بعض المصطلحات أيضا على نحو يشعر بتأثره الواضح بالثقافة العربية ، فهو يعرف لفظ « النسبة » مثلا لدى أهل الهندسة و الحساب و النحو والمنطق (٦) و يشرح لفظ « الجوهر »

---

(١) انظر الفارابي : كتاب الحروف ١٥٧ ـ ١٥٩ .
(٢) أبو ريدة : رسائل الكندي ١ / ٢١ ، و الفارابي : كتاب الحروف ، ص ١١٤ .
(٣) حققه و نشره ببيروت الدكتور محسن مهدي مع مقدمة ضافية ، عن دار المشرق سنة ١٩٧٠ .
(٤) السابق ١٥٧ ـ ١٦١ .
(٥) السابق ١٣١ و ما بعدها .
(٦) السابق ٨٢ ـ ٨٥ .

لدى اللغويين ، و المتكلمين ـ و إن لم يصرح باسمهم ـ و لدى الفلاسفة أيضا (١) ، و يعرف الكلام و الفقه على النحو الذي نجده أكثر تفصيلا في كتابه « إحصاء العلوم » (٢) و لا نجده لدى غيره من الفلاسفة .

٣ ـ رسالة الحدود و الرسوم ـ لإخوان الصفا (٣) :

و في وقت معاصر تقريبا للفارابي (ت . ٩٥٠م) أصدر إخوان الصفا رسائلهم التي تعبر عن المذهب الإسماعيلي ، ممزوجا بالفلسفة الإغريقية و غيرها من العناصر الفكرية ، و تتضمن الرسالة الواحدة و الأربعين عن « الحدود و الرسوم » .

وهي التي تضم قرابة مائتين و خمسين حداً أكثرها فلسفي ، و لا تخلو من قليل من التعاريف الكلامية (٤) فهي من هذا الباب تعد أول مؤلف يجمع بين التعاريف الكلامية و الفسفية ، و في تفسيرهم للوجود والعدم بالأيس و الليس يبدو التأثر بمصطلحات الكندي (٥) ، كما أن نزعتهم المذهبية الباطنية ، التي حاولوا إخفاءها فيما يبدو ، تطل من بعض التعريفات (٦) ، و قد جروا على عادتهم في العناية بالأعداد رياضيا و رمزيا فأفردوها بفصل خاص ، و لم ترتب التعريفات هجائيا ، أو تصنف موضوعيا بدقة ، و لكنها عرضت في خمسة فصول متعاقبة حسب تصنيف موضوعي غير دقيق ، و تمتاز الرسالة بأسلوبها الموجز القريب من الكندي

---

(١) السابق ١٠٤ .

(٢) السابق ١٣١ ـ ١٣٢ ، إحصاء العلوم ص ١٣١ ـ ١٣٨ .

(٣) نشرت مرارا بمصر و غيرها ضمن رسائلهم ، و أفردها بالنشر الزميل الفاضل الدكتور عبد اللطيف العبد ضمن كتابه « الحدود في ثلاث رسائل » عن « دار النهضة العربية » بالقاهرة ١٣٩٨ / ١٩٧٨ م .

(٤) انظر السابق ص ٣٢ ـ ٣٣ تعاريف : الشيء ، الموجود ، المعدوم ، المحدث ، القادر ، القدرة ، و الإيمان و الإسلام ص ٤٤ و المعروف و المنكر ٤٥ .

(٥) السابق ٣٢ .

(٦) انظر تعريفات البارئ ٣٣ ، و العقل ص ٣٤ ، و الملائكة و الشياطين ٣٨ ، الدين ٤٤ ، و المعاد ٤٥ ، و الجنة و النار و الدنيا و الآخرة ٥٣ ، و القيامة و الحشر ص ٥٤ ، و هذان المفهومان الأخيران إسماعيليان تماما .

في ذلك و إن لم تتسم بدقته . و اعتقد أن تحليلا أعمق لها قد يكشف جانبا من تطور المصطلح الفلسفي و الفكر الإسماعيلي في وقت معا .

٤ ـ رسالة الحدود لابن سينا (١) :

و في أوائل القرن الخامس، نجد أثرا آخر للشيخ الرئيس في الحدود الفلسفية يضم قرابة خمسة و سبعين حداً ، يبدؤه بالحديث عن صعوبة التحديد ، و وجوه التقصير التي يقع فيها من يتعرض لذلك ، معترفا بأنه غير قادر « على توفية الحدود الحقيقية حقها إلا في النادر من الأمر » (٢) و يميل ابن سينا إلى المفهوم الأرسطي للحد مهملا فكرته عن « الخصائص » التي تقترب من مفهوم الأصوليين له (٣) . و يؤثر في تعريفاته أسلوبا أكثر بسطا و تفصيلا معرضا عن الإيجاز الذي التزمه الكندي و من تابعه حتى ليستغرق في بيان حقيقة واحدة عدة صفحات كما صنع في تعريفه للنفس و العقل (٤) ، و هو وإن اقتصر على المفاهيم الفلسفية لم يخل من إشارة إلى رأي الأطباء ، و المتكلمين أحيانا و إن لم يصرح بذلك (٥) . و يحتفظ كما فعل أسلافه باللفظ الأجنبي للمصطلح متى شاع و انتشر كالهيولى و الأسطقس (٦) . و يورد مصطلحاته ـ وهي قليلة العدد ـ دون ترتيب هجائي أو موضوعي ، و يبدو الآمدي في

---

(١) نشرت بمطبعة الجوائب بالقسطنطينية ضمن « تسع رسائل في الحكمة و الطبيعيات » لابن سينا سنة ١٢٩٨ هـ ، و أعادت نشرها الآنسة جواشون ـ التي عنيت بالمصطلح السينوي الفلسفي ـ عن المعهد العلمي الفرنسي بالقاهرة سنة ١٩٦٣ م ، و نشرها زميلنا الدكتور العبد أخيرا في المجموع المشار إليه سابقا .

(٢) رسالة الحدود ـ ضمن تسع رسائل ص ٥٢ .

(٣) السابق ٥٥ و انظر الأهواني : ابن سينا ص ٤٠ .

(٤) السابق ٥٥ ـ ٥٧ .

(٥) السابق : انظر تعريفه للجوهر و العرض ٧٥ ـ ٧٦ و الطبيعة ٧٤ ، و الإبداع ٨٥ ، و القدم ٨٦ .

(٦) السابق ٧٢ ـ ٧٣ .

« المبين » أكثر تأثرا بأسلوب ابن سينا و طريقته فيما يتعلق بالمصطلحات الفلسفية .

٥ ـ كتاب الزينة لأبي حاتم الرازي الإسماعيلي (١)(ت٣٢٢هـ)

آثرنا أن نعرض للكتب الأربعة السابقة متتابعة دون فصل : لأنها جميعا تختص بالمصطلح الفلسفي ـ إلا ما أشرنا إليه بشأن رسالة إخوان الصفا ـ فربما أتاح هذا للقارئ فرصة أفضل لمتابعة التأليف ، في هذا الباب من المصطلح العلمي ، منذ بدأ على يد الكندي و استقر علي يد الشيخ الرئيس .

و نعود هنا إلي أوائل القرن الرابع مرة أخرى لنعرض لأول مؤلف وصل إلينا في المصطلحات الكلامية ، و هو كتاب « الزينة » الذي كتبه الداعية الإسماعيلي أبو حاتم الرازي و الذي يعد أقدم كتاب في المصطلح العلمي بوجه عام بعد كتاب الكندي . ثم نتبعه ـ إن شاء الله ـ بطائفة من المؤلفات المتخصصة في المصطلحات الكلامية ليعين ذلك القارئ على متابعة تطور التأليف في هذا الفرع خاصة ، قبل أن تظهر المؤلفات التي تجمع بينهما علي سواء في صعيد واحد و أولها فيما نعلم كتاب « المبين » للآمدي .

و قد عرض محقق كتاب « الزينة » و المصدّر له ـ نظرا لاهتماماتهما اللغوية ـ الكتاب باعتباره وثيقة قديمة في علم المعنى (السيمانتيك) قليلة النظير في تراثنا العربي (٢) ، و لكنا نقدم الكتاب للباحثين باعتباره أقدم نص وصل إلينا في المصطلحات الكلامية ، و لئن كان مؤلفه إسماعيليا ـ

---

(١) نشره في القاهرة ٥٧ / ١٩٥٨ م عن « دار الكتاب العربي » و « مطبعة الرسالة » للدكتور حسين بن فضل الله الهمداني أستاذ الفارسية بدار العلوم مع مقدمة لعميدها الدكتور إبراهيم أنيس .

(٢) السابق ١ / ٥ ـ ١٣٠ .

كما يعترف بذلك المحقق و هو بدوره إسماعيلي كذلك (١) - فإنه تحرى الحياد و الموضوعية إلى حد كبير في عرض المفهومات الكلامية لما أورده من مصطلحات ، و إن لم يخل عرضه - بطبيعة الحال - من تأثر مذهبي لا تخطئه عين الفاحص الخبير في مواضع قليلة (٢) ، و نعود فنؤكد أن الكتاب يتوفر - في الجانب الأكبر منه - على شرح المصطلحات الكلامية ، و ذلك بعد أن يعرض في مفتتحه لطائفة من الكلمات التي وردت في الشعر و النثر و يشرحها شرحا لغويا منبها علي ما لحقها من تطور في المعنى ، و هذا ما يصرح به المؤلف في خطبته : « ... ثم ذكرنا بعد ذلك معاني أسماء تذكر باللغة العربية مما هي في العالم ، و مما جاءت في الشريعة : مثل الأمر ، و الخلق ، والقدر، القضاء ، و الدنيا و الآخرة ، و اللوح ، و القلم ، و العرش ، والكرسي ، و الملائكة ، ومالها من الأسماء و الصفات ... » (٣) و كلها مصطلحات دينية كلامية كما يلاحظ الدكتور أنيس في تصديره : « ... فألفاظ الكتاب عبارة عن مصطلحات دينية وردت في القرآن الكريم ، وبعضها ورد في الأحاديث الشريفة ، و بعضها يتردد على ألسنة الفقهاء من رجال الدين ، و كلها مما يحتاج إلى الشرح و البيان ... » (٤) . و من ثم فإن الكتاب بحاجة إلى نظرة جديدة من الزاوية التي نبّهنا إليها ، وبالله التوفيق .

٦ - كتاب الحدود في الأصول لابن فورك (ت٤٠٦هـ) :

لم ينفرد الشيعة - إسماعيلية و اثناعشرية - بالعناية بالمصطلحات الكلامية ، فهذا عمل مبكر لأحد متكلمي أهل السنة من الأشاعرة

---

(١) السابق ١/ ٢٣ . انظر كتاب « الرياض » نشر تامر ببيروت - المقدمة .
(٢) انظر السابق ٢ / ٤٦ - ٥١ ، ٢ / ١٤٧ - ١٥٤ .
(٣) السابق ١ / ٣٠ .
(٤) السابق ١ / ٩ .

يخصصه للمصطلحات الكلامية ، و إن كان يضم إليها مصطلحات أصول الفقه ؛ لما كان بين العلمين في ذلك العهد من استمداد متبادل و تضافر في المنهج و المصطلح ، و هو مسبوق في هذا الباب بعناية شيخه أبي الحسن بمصطلحات الكلام في كتابه « مقالات الإسلاميين » و لكن أهميته التاريخية تتمثل في أنه أول كتاب في المصطلح الكلامي لمؤلف سني ؛ هو محمد بن الحسن بن فورك الأنصاري الأصبهاني الشافعي الذي خلف في الأصول و الفقه و الكلام نحوا من مائة كتاب (١) . و توجد نسخة لكتابه الحدود » في المتحف البريطاني كتبت بيد « محمد بن علي » المبتلى بالقضاء في ديار اليمن عام ٩٨٨ ، لديّ ـ بحمد الله ـ صورة منها ، و آمل أن يتيسر إخراجها للناس قريبا .

و قد قال المؤلف في خطبة كتابه بعد الحمد و الصلاة : « سألتموني ـ أدام الله توفيقكم ـ أن أملي عليكم حدودا و مواضعات ، و معاني عبارات ،دائرة بين العلماء بأصول الدين و فروعه ، مما ارتضاها شيوخنا و قام الدليل عندي بصحتها ، وأوجزها ليقرب تناولها و يسهل حفظها ، فأجبتكم إلى ذلك .. » (٢) و هو يلخص مزايا الكتاب : من إيجاز ودقة، و تعبير عن مفاهيم أهل السنة ، و ارتباط بالفقه بدلا من الفلسفة .

٧ ـ الحدود و الحقائق للشريف المرتضى (ت٤٣٦هـ) (٣) :

لعلماء الإثناعشرية اهتمام خاص بالمصطلح الكلامي ، و هذه واحدة من عدة رسائل نشرت لهم أخيرا ، و تمتاز بأنها متقدمة نسبيا من الناحية الزمنية ، و قاصرة على المصطلحات الكلامية ، يتسم أسلوبها بالدقة

(١) انظر الزركلي : أعلام ٦ / ٣١٣ ، و قد نشر له بمصر و غيرها « مشكل الحديث و بيانه » .

(٢) ابن فورك : الحدود ـ لوحة البسملة .

(٣) نشرت ضمن المجلد الثاني من كتاب (الذكرى الألفية للشيخ الطوسي الذي نشرته جامعة طهران سنة ١٣٩٢ هـ . بتحقيق الأستاذ محمد تقي دانش بژوه .

و الإيجاز ، و هي و إن كانت قاصرة على المصطلحات الكلامية تدل على نزوع هذا العلم للاقتراب من الفلسفة (١) .

٨ ـ "المقدمة ـ للألفاظ المتداولة بين المتكلمين"للشيخ الطوسي (ت .٤٦ هـ) :

و قد عنى بها الأستاذ بژوه (٢) ، و الأستاذ عبد العزيز الطباطبائي النجفي لمناسبة الذكرى الألفية للشيخ الطوسي (٣) . و صاحبها من كبار متكلمي الإثناعشرية و علمائهم حتى يلقب بالشيخ مطلقا أو شيخ الطائفة ، و لا يخفى ما تمثله من الأهمية .

٩ ـ "الحدود و الحقائق" في شرح الألفاظ المصطلحة بين المتكلمين من الإمامية للآبي :

و هي لعالم إثناعشري آخر من رجال القرن الخامس الهجري لاحق للشيخ الطوسي هو القاضي أشرف صاعد البريدي الآبي ، قصرها على مصطلحات المتكلمين من الإثناعشرية . و قد حققها الدكتور حسين علي محفوظ و نشرها في بغداد عام .١٩٧م ، تمتاز بإيجاز و دقة باللغتين ، و البعد عن المفاهيم الفلسفية ، و لا يكاد يلمس المرء النزعة المذهبية فيها إلا نادرا ؛ كإدخاله معرفة الأئمة في « الإيمان » (٤) ، و تحفظه من بعض المفاهيم الاعتزالية التي لا يرتضيها أصحابه الإمامية (٥) كما أنه يورد

---

(١) السابق ١٥٨ ، ١٦٣ ، ١٧١ ، ١٨٠ .
(٢) السابق .١٧ .
(٣) انظر تقديم الدكتور حسين محفوظ لرسالة (الحدود و الحقائق) للآبي ـ ط المعارف ببغداد .١٩٧م ، ص ٣ .
(٤) السابق ١٤ .
(٥) انظر تعريفه « للإحباط » ص ١٥ ، و الشيء و المعلوم ص ٢١ ، و الفناء ٢٤ ، و الموازنة ص ٢٧ .

عدة مصطلحات تتصل بعلم المناظرة و الجدل (١) ، و ذلك يشهد لما أشرنا إليه سلفا من الارتباط بين الكلام و الفقه منهجيا و بالتالي من حيث المصطلح ، و ذلك قبل توثق صلة الكلام بالفلسفة .

١٠ ـ "كتاب الحدود" للإمام الغزالي (ت ٥٠٥ هـ)

و هو باب من كتاب « معيار العلم » (٢) عرض فيه الغزالي للمنطق كتكملة لكتابه « تهافت الفلاسفة » ، و قد قسمه إلى قسمين : الأول فيما يجري من الحدود مجرى القوانين الكلية (٣) ، و الثاني في الحدود المفصلة ؛ و قد أورد فيه طائفة من المصطلحات الفلسفية فقط كما نبه في فاتحته « «...أوردنا حدودا مفصلة لفائدتين : إحداهما أن تحصل الدربة بكيفية تحرير الحد و تأليفه .. و الثاني أن يقع الاطلاع على معاني أسماء أطلقها الفلاسفة ، و قد أوردناها في كتاب (تهافت الفلاسفة)... » (٤) ، و قد صنف تلك الحدود موضوعيا فقسمها إلي ثلاثة أقسام الأول : مصطلحاتهم الإلهية ، و الثاني مصطلحاتهم الطبيعية ، والأخير مصطلحاتهم الرياضية (٥) ، و مع أن غرضه شرح الأسماء التي أطلقها الفلاسفة فقد عرض أحيانا لما تواضع عليه المتكلمون من دلالة بالنسبة لبعضها (٦) . و تمتاز التعريفات بما عرف عن الغزالي من خصائص الوضوح و الدقة و التوسط بين الإيجاز و الإطناب .

---

(١) السابق ص ١٦ (الاستدلال ـ الاعتراض ـ الاحتراز ـ الانقطاع ـ الانتقال) ص ٢٧ المناظرة .

(٢) نشره الدكتور سليمان دنيا عن دار المعارف، بمصر سنة ١٩٦٠ م .

(٣) السابق ٢٦٥ ـ ٢٨٣ .

(٤) السابق ٢٨٤ .

(٥) السابق ٢٨٥ ، ٢٨٦ ، ٣٠٧ .

(٦) السابق ٢٨٧ ، ٢٩٤ .

١١ ـ رسالة في الحدود المستعملة في علم الكلام و أصول الفقه و المنطق :

و هي مخطوطة مجهولة المؤلف ، لكنها نسخت عام ٦٣١ هـ ، محفوظة بمكتبة الأزهر ضمن مجموعة برقم (٥٠٧ مجاميع) و ٢٣١٠٥ . عام ، و تقع في ١٧ ورقة ، توجد منها صورة « فوتوجرافية » بمعهد المخطوطات بالجامعة العربية بالقاهرة برقم (١١٥) تدل على بقاء الصلة بين الكلام و الفقه حتى بعد أن بدأت الصلة تتوثق بينه و بين الفلسفة والمنطق .

١٢ ـ "المبين في شرح معاني ألفاظ الحكماء و المتكلمين" للآمدي .

و قدكتب في تاريخ معاصر لسابقه أو لاحق له ، و يمتاز بأنه أول كتاب لمتكلم سني يضم المصطلحات الكلامية و الفلسفية ـ لا المنطقية فقط - بدلا من مصطلحات أصول الفقه . فهو يعبر عن مصطلحات الكلام الجديد أو كلام المتأخرين ، بينما كان كتاب ابن فورك السابق ذكره معبرا عن مصطلحات كلام المتقدمين الذي كان أكثر ارتباطا بالفقه و أصوله . و الكتاب وسط بين الإيجاز و الإطناب و ينبّه فيه مؤلفه على التفاوت بين المدلولات الكلامية و الفلسفية للمصطلح الواحد ، و فيما يتعلق بالمصطلحات الفلسفية يقترب الآمدي في تعريفها من الشيخ الرئيس في رسالة الحدود السابق ذكرها . و قد قام كاتب هذه السطور بتحقيق « المبين » و نشره في القاهرة عام ١٤٠٣ هـ الموافق ١٩٨٣ م .

١٣ ـ رسالة في الحدود و الرسوم للخونجي المتوفى ٦٤٦هـ :

هو محمد بن ناماور بن عبد الملك أحد مشاهير المشتغلين بالكلام والفلسفة ، تولي قضاء القضاة بمصر في آخر حياته ، و له مؤلفات كثيرة (١) منها هذه الرسالة ، و لعلها تلك المحفوظة ضمن مجموعة برقم (٢٣٩٩ و) بدار الكتب المصرية ـ من الورقة ١٠٧ إلى الورقة ١١٦ .

١٤ ـ "حدود الألفاظ المتداولة في أصول الفقه و الدين" للأنصاري (ت ٩٢٦) :

هو أبو يحي زكريا بن محمد الأنصاري الخزرجي الشافعي المعروف بشيخ الإسلام ، و قد أشار بروكلمان لهذه الرسالة ٢/ ١١٨ ، و قد نص فهرس المخطوطات العربية المحفوظة في الخزانة العامة للكتب و الوثائق بالرباط ـ بالمغرب (القسم الثالث ـ الجزء الأول ص ١٤٠) على وجودها تحت رقم ٣١٧٢ في أصول الفقه ، و هي تدل على استمرار الصلة التقليدية في مجال المصطلح بين أصول الفقه و أصول الدين حتى بعد أن توثقت صلة هذا العلم الأخير بالفلسفة .

١٥ ـ "رسالة في معاني الحدود" للأستاذ الآمدي :

ليس هو الآمدي صاحب المبين بل هو آمدي متأخر عاش في العراق تحت الحكم التركي منذ قرابة قرنين (٢) ، و الرسالة كتبت بيد محمد بن وفا الشافعي عام (١٢٨٢ هـ) على ورق مصقول جيد في اثنتى عشرة صفحة

---

(١) انظر ريحانة الأدب ١ / ١٥٨ ط طهران .

(٢) انظر غاية المرام ـ رسالة ماجستير من دار العلوم محفوظة بمكتبة جامعة القاهرة ص ٤١ .

(٦ ورقات) . و تحوي طائفة من مصطلحات الفقه و أصوله و لكنها لا تخلو أحيانا من ذكر المدلولات الكلامية ككلامه عن العلة ، و الحركة و السكون و الافتراق ، و الجوهر ، و العرض ، و الجسم ، و الحيز ، و العالم (١) . كما تحوي أيضا بعض اصطلاحات علم آداب البحث و المناظرة كالنقض و القلب و المعارضة (٢) . بل و بعض المصطلحات الصوفية كحد الهوى و الهيام و المعرفة (٣) .

و هذه الرسالة لا تخلو من مغزى بالنسبة لتطور الاصطلاح في علم الكلام و علاقته بالفقه و أصوله و بعلم آداب البحث و المناظرة ، و الرسالة محفوظة بمكتبة الأزهر ضمن مجموع برقم ٢٦١ مجاميع خاص / ٧٦٦٥ ع .

١٦ ـ "رسالة الحقائق" للسنوسي :

هي للمتكلم الشهير محمد بن يوسف السنوسي في المصطلحات الكلامية ، و توجد منها نسخة ، لم يتيسر لي الاطلاع عليها ، في مخطوطات دار الكتب المصرية برقم ١٨ م ، ٢٥٣ مجاميع /٦٦٩ .

١٧ ـ مختصر في الحدود :

لمؤلف مجهول ، و لكنه فيما يبدو من المحدثين بناء على أسلوب هذا المختصر الذي يقع في لوحتين ضمن مجموع محفوظ بمخطوطات دار الكتب المصرية برقم ٢١٦٠٦ ب ، و لديّ نسخة منه ، و هو يمتاز بالدقة و الإيجاز الشديد ، و يقتصر على المصطلحات الكلامية الخالصة غير أنه

---

(١) المخطوطة بمكتبة الأزهر . ل ٥ أ ـ ٥ ب .
(٢) السابق ل . أ .
(٣) السابق ل ٥ ب ، ٦ أ .

يضم تعريف المقولات العشر . و يشغل من المجموع اللوحتين ٧ أ ، ٧ ب .

١٨ ـ وهناك رسالة بدارالكتب المصرية بعنوان« في الحدود » :

لا يعلم مؤلفها ، الذي شرح فيها طائفة من الحدود على اصطلاح الأصوليين من الفقهاء و المتكلمين من أهل السنة ، و تقع في ١٨ ورقة ، لم يتيسر لي الاطلاع عليها ، برقم ٤٢٧٩ ج .

١٩ ـ و من أحدث ما وقع لنا من ذلك قبل ثمار النهضة الحديثة كتاب « الرسائل الحكمية » للعلامة الشيخ محمد حسنين مخلوف العدوي مفتي مصر :

و قد طبع بمصر للمرة الأولي عام ١٣٣٤ هـ بمطبعة الجمالية . و يقع في ٥٤ صحيفة ، و قد أهدى نجل المؤلف الشيخ حسنين مخلوف مفتي مصر الأسبق ـ مد الله في عمره ـ نسخة منه إلى مكتبة كلية دار العلوم بالقاهرة في ٩ / ٢ / ١٩١٨ م و يضم الكتاب رسالتين أولاهما بعنوان « الإفاضة القدسية في بيان بعض الاصطلاحات الحكمية » و هي شرح لمنظومة من تسعة أبيات ألفها الشيخ أحمد الشرقاوي قبل عام ١٣٠٦ هـ ، و شرحها المؤلف . أما الرسالة الثانية فشرح موجز للمقولات على هيئة سؤال و جواب معونة للطلاب .

و هي تدل علي استمرار العناية بهذا الضرب من البحث إلى أوائل القرن الحالي ، و في رحاب الأزهر ، و على يد رجال من ذوي المكانة الدينية الرفيعة في مصر .

٢٠ ـ من ثمار النهضة الحديثة :

لعله من المناسب أن نختم هذا العرض لتسلسل التأليف في المصطلح الكلامي و الفلسفي بكلمة موجز عما أسفرت عنه النهضة الحديثة بمصر و العالم العربي من ثمار طيبة في هذا المجال ، نتيجة الاتصال الوثيق بالثقافة الغربية و ما جلبه من مصطلحات و تصورات جديدة ، بل و تيارات فكرية كاملة تكاد تحصر مهمة الفلسفة في تحديد المفاهيم و إيضاح معاني الكلمات المتداولة في الحياة الثقافية العامة للأمة (١) ، فضلا عن النظر إلى التراث برؤية جديدة و اهتمام عميق منذ جهود الشيخ محمد عبده في « الإحياء » ، و ما قام من مؤسسات رسمية و ثقافية كالجامعات الحديثة و دور الكتب و المجامع العلمية المختلفة ، و اكتفي بأن أشير هنا إلى :

(١) « المعجم الفلسفي » الذي أنجزه حديثا مجمع اللغة العربية بالقاهرة بإشراف أستاذنا الدكتور إبراهيم بيومي مذكور ، الذي رعى هذا العمل أمينا للمجمع و رئيسا له أكثر من عشرين عاما ، و بدأ بإصداره في فصول متعاقبة و حدد إطاره منذ البداية بأنه « عُنى بالمنطق و علم الجمال و الأخلاق و الاجتماع و الميتافيزيقي ، و لم يعرض إلا لقدر من مصطلحات علم النفس و لم يغفل بعض مصطلحات العلوم الرياضية و الطبيعية ... و ضم إلى الفلسفة الغربية مصطلحات بعض الفلسفات الشرقية ... و أخذ بمبدأين أساسيين هما إحياء المصطلح القديم ما أمكن .. و ثانيهما تسجيل ما استقر من المصطلحات العربية الجديدة ... ويحرص على ذكر المقابل الفرنسي و الإنجليزي و اليوناني واللاتيني أحيانا ... » (٢) و هو عمل جليل ستكون له آثاره الطيبة في

---

(١) انظر زكي نجيب محمود ـ الفكر الفلسفي في مصر ـ مقال بمجلة « المجلة » عدد ٧٩ يوليو سنة ١٩٦٣ م ص ٣٣ .

(٢) المعجم الفلسفي ـ الفصلة الأولى طبعت بالمطابع الأميرية بالقاهرة ١٣٨٣ هـ / ١٩٦٣ م .

مجال الدراسات الفلسفية و الكلامية .

(ب) و المعجم الموجز الذي أصدره « المجلس الأعلى لرعاية الفنون و الآداب بمصر » منذ قرابة عشرين عاما ، كنواة لمعجم كبير بعنواون « «مصطلحات الفلسفة » ، و اقتصر على وضع المقابل العربي لما ورد في معجم « لالند » الشهير ، و روعي عند اختيار المقابل الإفادة من المصطلحات القديمة في الفلسفة العربية سواء لدى من ترجموا الفلسفة اليونانية و من ألفوا في الفسفة الإسلامية و هو جهد طيب على كل حال .

(ج) و مثل هذه الأعمال و غيرها كثير قام به أفراد أو مجموعات من الأساتذة المشتغلين بالدراسات الفلسفية في مصر و العالم العربي مما نعتقد أنه ثمرة التوجيه القوي لأساتذة رواد في هذا الميدان يأتي في مقدمتهم الأستاذ ماسينيون بجهوده المتعددة و جهود تلاميذه في دراسة المصطلح الفلسفي لدى العرب و المسلمين و بخاصة كتابه الهام :

« تاريخ الاصطلاحات الفلسفية العربية »

و أصله المخطوط بمكتبة المعهد العلمي الفرنسي بالقاهرة تحت رقم (٥٢٩٦) ، و هو عبارة عن مجموع المحاضرات التي ألقاها في الجامعة المصرية من ٢٥ تشرين الثاني سنة ١٩١٢ إلى نيسان سنة ١٩١٣م ، كما هو مدون بخط المؤلف في صفحة ١١٢ من المخطوط .

و عدد المحاضرات أربعون تقع في ١١٠ صفحات تليها فهارس في ١٣ صفحة أخرى ، تتضمن دراسة عن المصطلح العربي و تطوره في مجالات عديدة كالمنطق ، و الرياضيات ، الطبيعيات ، و علم الحياة ، و علم النفس ، و علم الاجتماع ، و الإلهيات ، على امتداد ٣٠ محاضرة ، تليها عشر أخرى عن اللغة العربية و علاقتها بالفكر الفلسفي ، ومتطلبات إحياء الفكر الفلسفي العربي ، يختمها بوصية منه لطلابه حول

الشروط اللازمة لدراسة المصطلحات .

و قد درس ماسينيون خلال هذه الجولات ٥٨٥ مصطلحا فلسفيا و قارن أكثرها بما يقابلها في الفكر الغربي و اللغات الأوربية ، و كان يذكر المقابل اللاتيني أحيانا ، و في بعض اللغات الشرقية كالسنسكريتية و التركية ، و قد حدد المؤلف منهجه في دراسة المصلح الفلسفي العربي و المذاهب الأساسية في مجال الفلسفة العربية بأنه :

(١) يبدأ ببيان المعنى اللغوي الأصلي .

(٢) ثم يقارنه بالأصل اليوناني إن كان منقولا عن تلك اللغة .

(ج) و قد يستعين في ذلك بالألفاظ اللاتينية المقابلة التي اختارها المترجمون عن اللغة العربية في العصور الوسطى .

(د) و يعني بصفة خاصة بالحدود التي وضعها الفلاسفة العرب بعد استقرار اللغة الفلسفية .

(هـ) مع اعتبار المعنى الحالي للمصطلح ، و خاصة ما كان جديدا في العربية .

(و) و أخيرا مراجعة المترادفات .

ثم مضى الرجل في إنجاز عمله الكبير على هدى من تلك المبادئ الأساسية و على الرغم من جلالة عمله و أصالته فقد يلاحظ المرء أنه باعتباره أصول محاضرات شفوية بحاجة إلى مزيد مراجعة و ضبط نظرا لتداخل الهوامش و تعدد المراجعات و الإضافات . كما أن المؤلف يهمل بعض المصادر الأساسية للمصطلح الفلسفي عند العرب كـ "رسالة الحدود" لابن سينا و "الكليات" للكفوي ، و لا يكاد يرجع إلى مؤلفات الفارابي رغم تنويهه بها ، ناهيك بالمخطوطات العديدة التي أوردناها فيما سبق فلم يكن من السهل وصوله إليها و قد ركز الرجل على "رسائل إخوان

أ ـ الثيولوجيا لفظاً و معنىً :

الثيولوجيا كلمة مركبة من كلمتين يونانيتين : هما "ثيوس" وتعنى "الإله" و "لوجوس" وتعنى "الكلمة" أو "المعرفة" (١) فالثيولوجيا لغةً تعنى "معرفة تتعلق بالإله" (٢) أو " حديث أو كلام حول الإله " (٣) .

و نظرا لهذا المعنى اللغوي عرفها بعض الباحثين بأنها : (بحث مدعوم بالأدلة العقلية حول الإله ، و ماهيته ، و علاقته بالإنسان والعالم ، والطريقة التي يبلغ بها الإله رسالته إلى الناس والثيولوجيا تشتمل أيضا على الموضوعات الأخرى المتصلة بذلك مثل العناية الإلهية ، و المعجزات ، و الصلاة ، و العبادة ، و الاستطاعة أو الإرادة الحرة ، والذنب ، و التوبة ، و مشكلة الشرّ ، و الخلود ، والملائكة) (٤) و يعرفها العالم الغربي رتشرد هوكر بأنها "علم الأشياء الإلهية أو السماوية" (٥) .

فالثيولوجيا علم يحيط بكل الموضوعات الدينية و يمكن إحصاء هذه الموضوعات كلها تحت عناوين أساسية فيقال : إن الثيولوجيا تدرس العقائد المتصلة "بالله" ـ تعالى ـ و الإنسان و العالم و الخلاص بما فيه الأمور الأخروية (أى البعث و الحساب) (٦) .

و هذا الاصطلاح "ثيولوجيا" ظهر أول ما ظهر عند اليونان ، و ذلك عندما أرادوا أن يوضحوا أعمال الشعراء مثل "هوميروس" و "هيزيود"

---

(١) الموسوعة اليهودية ج ١٥ ، ص ١١٠٣ .

(٢) Eney. of Religion and Ethics, Theology v. 5, p.293.

(٣) Merci Elfade, Enyc. of Religion, Theology p. 455.

(٤) الموسوعة اليهودية ج ١٥ ، ص ١١٠٣ .

(٥) نفسه .

(٦) Britanica, Theology, p. 274 .

التي تكلموا فيها عن آلهة اليونان ، و كذلك استخدم الاصطلاح عند الفلاسفة مثل أفلاطون و أرسطو عندما تكلموا عن "الحقيقة العليا" أو الأساس النهائي لكل الكائنات الحية"(١)، و لعل أفلاطون هو أول من استخدم هذا الاصطلاح و لكنه انتقده و طعن فيه لأنه في رأيه قريب في معناه من الميثولوجيا ، (٢) ، و لكن الشعراء مثل "هوميروس" و غيره استخدموا هذا الاصطلاح كاصطلاح ديني محترم .

و هذا الاصطلاح اليوناني بما يعنيه من (الحديث أو المعرفة المتصلة بالله) اشتهر فيما بعد عند المسيحيين . و المسيحية استوردته في الحقيقة من اليونان ، و طورته إلى حد أن الاصطلاح صار ملصقا بالمسيحية (٣) ، مع أنه في الأصل ليس كذلك .

ب ـ التطورات التاريخية للثيولوجيا

أولا : في اليهودية : تدور الديانة اليهودية حول الكتاب المقدس و هو أساس و محور ديانتهم ، و لقد اعتقد اليهود عبر تاريخهم أن الكتاب المقدس هو منزل من الله و وحي منه ، و لذا لم يتفلسفوا بل ركزوا على كتابهم المقدس ، و رجعوا إليه كلما أشكل عليهم أمر و هم قد وجدوا الكتاب المقدس يتكلم عن الله و وجوده ، و ماهيته أو صفاته ، و الأنبياء ، و القانون أو الفقه ، فاكتفوا بالكتاب المقدس و لم يحاولوا في بداية الأمر النظر في الأمور الواردة في الكتاب المقدس عقليا ، و لذا لا نجد عندهم "ثيولوجيا" في العهد الأول كما تعترف بذلك الموسوعة اليهودية : "اليهودية ليس لديها ثيولوجيا" (٤) . و تذكر الأسباب لذلك من وجود الكتاب المقدس ، و طبيعته العملية ، ثم التلمود و تركيزه على

(١) موسوعة الدين و الأخلاق مادة Theology ص ٢٩٣ و انظر برتانيكا .

(٢) انظر بريتانيكا مادة Theology ض ٢٧٤ .

(٣) نفسه .

(٤) الموسوعة اليهودية ج ١٥ ، ص ١١٠٣ .

القانون كأساس للدين اليهودي ، و عدم وجود العقائد المعقدة مثل التثليث التي تستدعى الأدلة و التبرير العقلي و كذا انتشار اليهود في مجتمعات مختلفة ، لها أفكارها و ثقافتها (١) و ما إلى ذلك من الأمور التي دعتهم إلى الإيمان المطلق القوي و أبعدتهم عن الثيولوجيا و النظر العقلي، و لذلك يقال إن "كل المحاولات الثيولوجية أو الكلامية هي غير يهودية " (٢) وبالرغم من هذا الاعتراف فإنه بالنظر إلى أن اليهود يؤمنون بالله : يعبدونه و يوحدونه حسب عقيدتهم ، فلا بد أن لديهم ثيولوجيا ، و إن أطلقوا عليها اسما آخر (٣) . و ربما يتضح الأمر للقارئ باستعراض المراحل التالية :

١ ـ المرحلة الأولى :

لقد اضطر اليهود إلى النظر و البحث في الذات الإلهية و العقيدة الإلهية عندما "لجأ كثيرون منهم إلى الأسكندرية و كوّنوا جالية غنية هناك، ازدهرت تجاريا أعظم الازدهار ، و أقبل اليهود على الثقافة اليونانية يتذوقونها ...فتأثروا بها أشد التأثر" (٤) ، و بالإضافة إلى ذلك أمر بطليموس فيلادلف ـ ملك مصر ـ بترجمة التوراة إلى اليونانية و هي الترجمة السبعينية التي تمت في سنتي ٢٨٢ ، ٢٨٣ قبل الميلاد ، على يد اثنين و سبعين فقيها من يهود مصر" (٥) . فنسي معظم اليهود العبرية و بدأوا يتكلمون و يكتبون اليونانية ، و هذا التطور دفعهم إلى الخوض في التأملات الفلسفية لكى "يرفعوا من قدر دينهم في عيون اليونان" (٦) و خاصة بعدما أصبح نص التوراة في أيدي اليونان" ... و فيها التشبيهات المادية الغليظة و العبارات

(١) نفسه .
(٢) نفسه .
(٣) نفسه ص ١١٠٣ ـ ١١٠٤ .
(٤) النشار ، الفكر اليهودي و تأثره بالفلسفة الإسلامية ص ٧ .
(٥) د . وافي ، اليهودية ص ١٩ و شلتزر ، ص ٢٠٠ .
(٦) الموسوعة اليهودية ج ١٣ ، ص ٤٢٤ ـ ٤٢٥ .

الحشوية ... كل هذا جعل اليونان بمنأى عنها" (١) . فاضطر بعض اليهود إلى شرح التوراة شرحا رمزيا ، فبدأوا في ذلك منذ القرن الثالث ق .م. و أول من عكف على هذا العمل هو "أرستيبولس" الذي سمى بـ "أول متفلسف يهودي" (٢) و قد أول التوراة للتوفيق بينها و بين الفلسفة اليونانية فأول مثلا "يد الله" و قال المراد منها "قدرة الله" ، (٣) ، و نحو ذلك .

و قد شهد القرن الأول ق . م . كتابا يهوديا باسم "حكمة سليمان" نجد فيه "آثار الحكمة اليونانية الممتزجة بالعقائد الشرقية" (٤) . و صاحب هذا الكتاب استعار فكرة "اللوجوس" من الرواقية (٥) و أدخلها في اليهودية .

و أكبر ممثل للثيولوجيا اليهودية في هذه المرحلة هو في الحقيقة "فيلون الإسكندري" المولود في ٢٠ ق . م . الذي "تعلم اللغة اليونانية والشعر و التاريخ و الفلسفة اليونانية" أو الأحرى الهلينستيه (٦) و كانت فلسفة تمتزج فيها أفكار "الرواقية" و "الأفلاطونية" و "الفيثاغورية" الجديدة (٧) .. فتأثر بفكرة "عالم المثل المقابل للعالم السفلي المادي" وذهب إلى أن الله تعالى هو الحقيقة المحضة و لا يكون إلا في العالم الروحاني ، و لا علاقة له بالعالم المادي ، و أنه خلق العالم المادي "بالقوى الوسيطة" (٨) أو "اللوجوس" ، و أنه "هو الكمال المطلق" ، و لا يمكن إدراكه بإدراك عقلي أو بمعنى أدق أنه لا يدخل في نطاق

---

(١) النشار ، الفكر اليهودي ص ٨ .

(٢) الموسوعة اليهودية ج ١٣ ، ص ٤٢٥ و انظر شلتزر ص ٣٠٢ .

(٣) نفسه .

(٤) Margrete Smith, Introduction to the History of Mysticism, Oxford Press, New Youk, 1977, p. 21.

(٥) نفسه .

(٦) الموسوعة اليهودية ج ١٣ ، ص ٤٠١ ، و شلتزر ص ٢٠٧ .

(٧) الموسوعة اليهودية ج ١٣ ، ص ٤١١ ، و مارجريت السابق .

(٨) الموسوعة اليهودية ج ١٣ ، ص ٤٢٦٦ و ماركريت المصدر السابق ص ٢٢ .

العقل الإنساني (١) .

و اضطر فيلون إلى شرح التوراة شرحا رمزيا ، لأن التوراة تتحدث عن الله بلغة بشرية و تشبهه بالإنسان ، و ذهب فيلون إلى أن للتوراة "ظاهرا و باطنا و المعاني الظاهرة تخاطب العوام و لكن المعاني الباطنة لا يعرفها إلا الفلاسفة" (٢) . فأولّ التوراة و نصوصها تأويلا بالغا بحيث انقطعت صلتها بمعانيها الظاهرة (٣) ، و صرح بأن الأوصاف البشرية المذكورة في التوراة (أى للإله) هي في الحقيقة أوصاف القوى الوسيطة . و بهذا التأويل أو "العمل الثيولوجي" أعطى أهمية جديدة و معاني جديدة للدين اليهودي بصفة عامة" (٤) .

و توفى فيلون في عام ٥٠ الميلادي و لكن فلسفته هذه انعكست في فلسفة أفلاطون و مدرسة الإسكندرية من ناحية ، و في المسيحية من ناحية أخرى و قد أخذت الأفلاطونية المحدثة جوهر أقوال هذه الفلسفة الفيلونية ، و بخاصة نظرتها الوجودية ، أى القول بوحدة الوجود كما أخذت المسيحية بنظرتها الحلولية أى القول بحلول اللاهوت في الناسوت ، و بقولها باللوجوس، و صبغت كل من الأفلاطونية المحدثة و المسيحية المذهب الفيلوني بنظره كل من وجهة نظره الخاصة "(٥) .

٢ ـ المرحلة الثانية :

تتمثل هذه المرحلة في اليهودية الربانية

و قد غلبت على أذهان اليهود من القرن الأول إلى القرن السابع الميلادي ، و تمثل الدين اليهودي في هذه المرحلة . و يقول العالم الأمريكي

---

(١) النشار ، ص ٩ .
(٢) الموسوعة اليهودية ج ١٣ ، ص ٤٢٦ .
(٣) الموسوعة نفسها والنشار ص ٩ ، و شتلزر ص ٢١٣ .
(٤) السابق .
(٥) النشار : الفكر اليهودي ص ١٠ .

المعاصر (جي . ف . مور) : "إن اليهودية في القرون التي نحن بصددها الآن ، لم تكن لديها مجموعة عقائد متسقة مترابطة كالتي نفهمها اليوم من اصطلاح "الثيولوجيا" ، لقد أراد فيلون أن يوفق بين دينه الموروث و بين الفلسفة اليونانية ، و لكن الثيولوجيا الناتجة عن هذا التوفيق لم تؤثر كثيرا على التيار السائد في اليهودية" (١) .

إن الربانيين ركزوا على "القانون" ، و ألفوا "التلمود" و هو المصدر الثاني للدين اليهودي ، و لم يتعرضوا كثيرا "للثيولوجيا" مثل آبائهم في المرحلة الأولى إلا عند اشتداد الحاجة إليها ، لقد استشهدوا بنصوص التوراة عند الضرورة ، و لكنهم لم يتعقلوا هذه النصوص كما فعل فيلون ، و من ثم يصرح العالم اليهودي الأمريكي و شلتزر إن "اليهودية الربانية لم تكن لديها "ثيولوجيا" (٢) بمعناها الحقيقي ، و لكنها تعرضت للعقائد المذكورة في التوراة ، و أوضحتها بالاستشهاد من نصوص التوراة نفسها، و ليس من خارجها سواء من الفلسفة اليونانية أو غيرها . و من هذا المنطلق يمكن القول: إن الربانيين "باشروا ضربا من الثيولوجيا" (٣) أو أنهم اهتموا "بالموضوعات الثيولوجية" و لكن المرء لا يجد "معالجة متسقة منظمة لهذه الموضوعات (الثيولوجية) في الكتابات الربانية" (٥) .

لقد آمن القوم بأن التوراة منزلة من الله ـ تعالى ـ و موحى بها منه باللفظ و المعنى ، و أن الله ـ تعالى ـ يراعى محتوياتها في كل الأمور (٦) ، و أن أوصاف الله الواردة في التوراة هي الأوصاف الحقيقية التي يتصف بها (٧) الله (سبحانه و تعالى) في واقع الأمر ، و أن

(١) G. F. Moore, Judaism, Vol. I. p.357 (1927)
(٢) شلتزر ، المصدر السابق ص ٢٨١ .
(٣) نفسه .
(٤) الموسوعة اليهودية ج ١٥ ، ص ١١٠٦.
(٥) نفسه .
(٦) شلتزر ص ٢٨٣ .
(٧) انظر شلتزر ص ٢٩٠ و الموسوعة ج ١٥ ص ١١٠٥ .

التـوراة تستخدم لغة البشر . ولكنهم بدأوا يضيفون شيئا إلى هذ: الأوصاف التوراتية و النصـوص الموهمة للتـشـبيه ، و ذلك قولهم : "كما لو كان As it were (١) أي أن الوصف تقريبي لا محدد و إستمروا يتبعون آراء هم السابقة التي ورثوها عن آبائهم ، من أن الإنسان مركب من نزعتي "الخير و الشر" ، و أن الخير هو الـذي يرفـع الإنسـان إلى الأعلى و الشر يهوي به إلى الـدرك الأسفـل" (٢) و أن اليهـود "هـم شعـب اللهّ المختـار و أفضل خلق الله في العالم" (٣) .

و قد طور الربانيون فكرة "أسـ. ء الله" إلى حد أبعد قليلا ، و قالوا بأن "هذه الأسماء استعارات (مجازية) لنفس الإله الذي يعمل أعمالا مختلفة في أحوال مختلفة (٤) . و في هذه المرحلة أو قرب انتهائها ظهر الإسلام الحنيف .

تأثير الفكر الإسلامي على أفكار اليهود :

و عندما ظهر الإسلام و استقر المسلمون في البلاد المفتوحة ، أحس اليهود لأول مرة في تاريخهم بالأمن و الطمأنيمة"و يعتبر (فيدا) و هو عالم يهودي معاصر أن موقف المسلمين المتسامح تجاه اتباع الكتب المقدسةبلغ غاية التسامح (٥) . كما شعر اليهود أيضا أن الكتاب المقدس والكتب المتداولة في أيديهم تعبّر عن عقائدهم بطريقة ساذجة ، غير

---

(١) شلتزر ص ٢٠٩ .
(٢) الموسوعة ج ١٥ ، ص ١١٠٥ ، و شلتزر٢٩١ و ما بعدها .
(٣) الموسوعة نفسها .
(٤) شلتزر ص ٢٩٠ .
(٥) نشار ، الفكر اليهودي ص ١٤ .

مستقيمة مع متطلبات العقول في عصرهم . فمثلا الكتاب المشهور المتداول في أيدي اليهود (في زمن الرسول ـ صلى الله عليه و سلم ـ) كان الكتاب المسمى باسم "شي أركوما" الذي معناه "تقدير أو تخمين طول القامة" أى قامة الإله ـ سبحانه ـ . يصور الكتاب المذكور الإله في صورة "مخلوق ضخم هائل بشكل إنساني" (١) . و عندما حدث الاحتكاك بالمسلمين ، لجأ اليهود ، مرة ثانية إلى الدفاع عن عقائدهم ، فبدأوا يلجأون إلى التأويل مرة ثانية ، أو ربما لأول مرة حيث لم يأخذوا بأفكار فيلون من قبل .

و كان القراءون أول من فعل ذلك ، و قد ظهر رئيسهم عنان بن داود في بغداد في النصف الثاني من القرن الثامن الميلادي ، أى في عام "٧٦٠ أو بعدها ببضع سنوات" (٢) . يقول النشار عن هذا التطور : "ولكن الفكر المعتزلي الإسلامي ما لبث أن نفذ إلى رجال هذه المدرسة و ظهر أحد علماء اليهود في عهد أبي جعفر المنصور ، يبشر بحركة عقلية جديدة ، و هو عنان بن داود ، و ينشىء فريقا جديدا مقابلا للربانيين ، و هو فريق القرائين ، و قد أعلن عنان الثورة على الربانيين و على سلطاتهم الدينية ونقض القوانين التقليدية ، كما دعا إلى استخدام العقل و مبدأ البحث الحر"(٣) . و يقول شلترز إن من خصائص القرائين "رفض سلطة الربانيين ، والتأويل الفردي لنصوص التوراة ، والاهتمام الكبير بالنقد العقلي لليهودية الربانية ، والدفاع العقلي عن الديانة اليهودية" (٤). فكان القراؤن أول من ألقوا في اليهودية بأول مذهب لاهوتي منسق، وعقلي يؤيده

(١) انظر موسوعة الدين و الأخلاق مادة "Theology" ص ٢٦٦ .
(٢) شلتزر ص ٣٣٩ .
(٣) الفكر اليهودي ص ١٧ .
(٤) شلتزر ص ٣٤١ .

النظر الفلسفي" (١) و كانوا ـ كما قيل ـ أثرا"من آثار المعتزلـة" (٢) . و كنتيجة لهذا الاحتكاك اعتنق عدد كبير من اليهود (الإسلام) فرأى الكنيس و الربانييون أن يدافعوا عن دينهم بطريق الجدل العقلي . و كان سعديا بن يوسف من أوائل "الذين أقبلوا علي استخدام العقل و البرهان لأقامـة فلسفة يهوديـة أو لاهوت يهودي يستند على الكتاب و العقل معا" (٣) . و سعديا (٤) (٨٨٢ ـ ٩٤٢ م) فسر التوراة تفسيـرا رمزيا ، وابتعد في تفسيره عن كل الكلمات التشخيصية . و كان محركة في هذا الاتجاه هو "الدين الإسـلامـي" (٥) . و ألّف كتابـه باسـم "الأمـانـات و الاعتقادات" الذي ليس إلا انعكاسا لأفكار المعتزلة ، و لذلك تعترف الموسوعة اليهودية بأن "سعديا ينتسب إلى المذهب الاعتزالي" (٦) ولقد حاول سعديا التوفيق بين الدين و العقل ، و استعـار من المعـتزلة أفـكارهـم ، و صبغ العقائد اليهودية بالصبغة الاعتزالية .

و كذلك ظهر داؤد بن مروان المقمص (٧) الذي كان "تابعا لعلماء الكلام في أساس مذهبه ، و مع ذلك تأثر إلى حد كبير بالفلسفة الأرسطاطالية ذات الصبغة الأفلاطونية الشائعة عند العرب ، شأنه في ذلك شأن سعديا ، فهو يشترك مع هذا الأخير و مع المتكلمين في تعاليمه عن الحساب في العالم الآخر ، و أخذ من سعديا التقسيم الأرسطاطاليسي للعلوم ، و الفضائل الأولية لأفلاطون" (٨) . و ذهب داؤد بن مروان ـ مثل سعديا ـ إلى ما ذهب إليه المعتزلة في مشكلة الصفات (٩) .

---

(١) نشار ص ٨ و أيضا شلتزر ص ٣٤١ .
(٢) نشار ١٧ ، و شلتزر ص ٣٧٦ .
(٣) نشار ص ٢١ .
(٤) انظر الموسـوعة اليـهـودية ج ١٤ ص ٥٤٧ ، و مـا بعـدهـا و شلترز ص ٣٧٧ و مـا بعـدهـا .
(٥) Nuesner, Understanding Rabbanic Judaism p. 147 .
(٦) الموسوعة اليهودية ج ١٤ ، ص ٥٤٩ .
(٧) انظر نشار ص ١١٤ .
(٨) نشار الفكر اليهودي ص ١١٤ .
(٩) انظر نشار الفكر اليهودي ص ١١٥

٣ ـ المرحلة الثالثة :

و تعاصر هذه المرحلة تلك الفترة التي صار فيها الكلام و الفلسفة أكثر تداولا بين المسلمين ، و استخدم المسلمون المناهج و الأدلة العقلية في إثبات عقائدهم و إبطال عقائد اليهودية ، فاضطر اليهود إلى أن يبحثوا "الأدوات العقلية غير الموروثة" أي "غير التوراة و التلمود" (١) ليدافعوا عن دينهم و عقائدهم ، نظرا لأن كثيرا من اليهود تركوا دينهم واعتنقوا الإسلام (٢) . و من هنا ظهرت "الثيولوجيا اليهودية" و الفلسفة اليهودية"(٣) أيضا . و لكن معظم اليهود تأثروا بالمعتزلة (٤) و علم الكلام الإسلامي (٥) . غير أن الثيولوجيا اليهودية ، حاولت أن تستقل عن الكلام الإسلامي و استمدت أكثر أفكارها من الفلسفة الأرسطاطالية بعد القرن الحادي عشر (٦) تقول الموسوعة اليهودية : "تحت تأثير الفلسفة الأرسطاطالية و الأفلاطونية المحدثة و الكلام العربي ، أنجز مفكرو اليهود بحوثا متّسقة مهمة في الثيولوجيا اليهودية ، والثيولوجيا اليهودية ولدت في هذا الزمن" (٧) ، فالمحاولات التي سبقت كانت بوادر ساذجة ، أما الثيولوجيا اليهودية الحقيقية فقد كتبت في هذه المرحلة .

وتؤكد الثيولوجيا اليهودية المكتوبة في العصور الوسطى علي تنزيه الله ـ تعالى ـ وتنكر التشبيه والتجسيم الوارد في التوراة والتلمود(٨)، ومعظم علماء اليهود في هذا الزمن ذهبوا إلى نفي الصفات بل ذهب البعض إلى حد القول بأن الله سبحانه لا يمكن وصفه بصفات الإثبات بل بالسلب" (٩).

---

(١) انظر شلتزر ص٣٧٥ .
(٢) نفسه .
(٣) نفسه .
(٤) نفسه ص ٣٧٦ .
(٥) نفسه .
(٦) نفسه ص٣٨٢ .
(٧) الموسوعة اليهودية .
(٨) شلتزرص ٣٩٠ .
(٩) الموسوعة اليهودية ج ١٥ ، ص ١١٠٧ .

و الممثل للاتجاه الأول هو "بهيه بن جوزيف بن باقودا" (١) و الممثل للاتجاه الثاني هو موسى بن ميمون الذي كتب "دلالة الحائرين" ، و ذهب إلى أن "الإيمان صورة من المعرفة ، وموضوعات الإيمان لا يمكن إدراكها مباشرة إلا بواسطة العلم الفلسفي الذي تكون درجاته هي درجات اليقين الديني ، فالفلسفة هي الطريق الذي يقودنا إلى الله ، و إنها عنصر أساسي للدين"(٢) و لذا حاول ابن ميمون "التوفيق بين الدين و الفلسفة (٣)، وفي محاولته هذه" اعتمد مباشرة على فلاسفة المسلمين الأرسطاطاليين مثل الفارابي و ابن سينا" (٤) .

فبينما أثبت سعديا الفيومي لله تعالى صفات ثلاثا و هي : "الحياة والعلم و القدرة" (٥) ، أنكر ابن ميمون أن تكون لله أي من هذه الصفات ، بل ذهب إلي أبعد حد في النفي لكى "يوفق بين تصور المحرك الأول (عند أرسطو) وفكرة الإله الموجودة في الدين" (٦). وقد قسم ابن ميمون صفات الله إلى قسمين (٧) : الصفات السلبية، وصفات الأفعال (٨).

و لكن ابن ميمون خالف الفلاسفة الأرسطاطاليسيين في قولهم بقدم العالم، و لذا قيل إنه "عندما يصل إلى مسألة الخلق لا يستطيع إلا إظهار المعارضة القوية بين الفكر الفلسفي و الفكر الديني (٩) . و انتهى إلى أن العالم حادث و هو نتيجة "فعل حر لله نابع من مشيئته السامية و التي تخضع لها دائما الغائية الطبيعية للنظام المحايثي للعالم (١٠)" .

---

(١) نشار : الفكر اليهودي ص ١٤٢ - ١٤٣ .

(٢) الفكر اليهودي ص ٢٠٦ .

(٣) شلتزر ص ٣٩٨ .

(٤) المصدر السابق ص ٣٩٣ .

(٥) شلتزر ص ٣٩٨ .

(٦) نفسه .

(٧) نفسه و نشار ص ٢٠٩ و ما بعدها .

(٨) نشار ص ٢١٣ ، و انظر شلتزر ص ٣٩٩ و ما بعدها .

(٩) نشار ص ٢١٦ - ٢١٧ .

(١٠) نفسه .

كما خالف ابن ميمون الفلاسفة في إثبات إمكان المعجزات (١) ، و علم الله بالجزئيات (٢) ، و لكنه "يخضع الجزء الأعظم من معجزات الكتاب المقدس ـ مع ذلك ـ في "الدلالة" لتفسير مجازي أو أمر يكون راجعا إلى تجربة داخلية لمخيلة النبي" (٣) .

هكذا تكلم علماء اليهود في العصور الوسطى حول الموضوعات الثيولوجية المذكورة آنفا ، و بالإضافة إلى هذه الموضوعات تكلموا أيضا في موضوعات أخري مثل الوحي و النبوة و تساءلوا : هل يمكن إتيان نبي بعد نزول الكتاب المقدس ، و هل النبوة كسبية أو بالاجتباء من الله ؟ كيف يختلف الله عن النبي ؟ و ليس لله تعالى أعضاء فكيف تكلم مع الأنبياء المذكورين في التوراة ؟ ما الفرق بين نبوة موسى و نبوة الأنبياء الآخرين ؟ ما الحكمة وراء أوامر الله تعالى ؟ (٤) .

و قد بحث (القبالا) في الموضوعات المتعلقة بالثيولوجيا أيضا ، و لكنهم ما سمحوا للعقل أن يستخدم في الأمور المتعلقة بالسماء ، بل امتنعوا عن استعمال العقل الإنساني في هذه الأمور (٥) ، و لذا فإن معالجتهم لهذه الموضوعات تدخل في نطاق "الثيوصوفيا" و ليست في "الثيولوجيا" (٦) و إن كانت بعض الأسئلة مثل " كيف حدث العالم المتناهي المتنوع من اللامتناهي الواحد (٧) وهي أسئلة ثيولوجية من حيث طبيعتها ، و قد أجاب عنها "Zohar" بأن هذا حدث عن طريق "الصدور أو الفيض" (٨) .

---

(١) نشار ص ٢١٧ .
(٢) نفسه .
(٣) نفسه .
(٤) الموسوعة اليهودية ج ١٣ ، ص ١١٠٧ ، نشار ص ٣٩٣ ـ ٣٩٤
(٥) نفسه .
(٦) نفسه .
(٧) نفسه .
(٨) نفسه و نشار ص ٣٩١ .

٤ ـ المرحلة الرابعة :

هذه المرحلة تبدأ من القرن السادس عشر و تمتد إلي الآن . و قد اكتسبت الثيولوجيا اليهودية مفهومها الكامل (كما نجده لدى المسيحيين) و عولجت الموضوعات الثيولوجية من التوحيد و سائر العقائد ، والعلاقة بين اليهودية و المسيحية ، و بين الدين و الثقافة ، و معنى الوحي، و هل الكتاب المقدس وحى من الله أو لا ؟ لقد كتب "ميتدولسون" في هذه الموضوعات جميعا و عن خلود الروح أيضا (١) .

و في القرن التاسع عشر نجد أن معظم الثيولوجين اليهود في ألمانيا قد تأثروا بفلسفة " كانت وهيجل" و بثيولوجيا شلير ماخر وأفكار رسل ، و نذكر هنا علي سبيل المثال الأسماء التالية : إبراهام ، فرينكل ، ليبولد ، زنتر ، ناجمان ، سمسون رافيل و هدرمن الذين أسهموا مع كثيرين في الثيولوجيا (٢) اليهودية .

و في القرن العشرين نجد كوك يشتهر في اليهود بمعالجته لمشكلة الصهيونية ، و تحديات العلوم الجديدة و التكنولوجيا للدين . و كذلك نجد الرباني "بلوخ" ودي سلر و غيرهما يتكلمون "في طبيعة المعجزة ، والقضاء و القدر، و العلم الإلهي و علاقة الوقت البشري بأزلية الله (٣) ، كما نجد معظم اليهود في هذا القرن يصرحون بأن العقل لا يستطيع أن يثبت وجود الله كما حاول ابن ميمون و غيره من قبل ، و لكن على الإنسان أن يقبل وجوده تعالى بالحدس أو بالتقليد (٤) ،و يهتم اليهود بالوجودية ، فقد أثرت الوجودية على أفكار "ماكس بابر" و "ليوبايك" و غيرهما (٥) .

---

(١) الموسوعة اليهودية ج ١٣، ص ١١٠٨ ، و شلتزر Jewish People ص ٥٥٧ .
(٢) انظر : شلتزر ص ٥٩٨ ، ما بعدها .
(٣) الموسوعة ص ١١٠٩ .
(٤) نفسه .
(٥) و شلتزر ٧٣٦ .

و لكن الموضوعات الأساسية في الثيولوجيا اليهودية أو البحوث الدينية اليهودية المعاصرة هي : اضطهاد اليهود في ألمانيا [1] (في عهد هتلر) ، و ظهور مملكة إسرائيل ، و هل أساس هذه المملكة هو الله ؟ فإن كان الله في عون اليهود الآن فأين كان (قبل عدة أعوام) عندما ذبح هتلر ثُلث اليهود ؟ و هل التوراة هي كلمة الله ؟ و من أية ناحية ؟ و كيف نؤمن بأن اليهود شعب الله المختار ؟ هل اليهودية هي الدين الصحيح وحدها ؟ و هل اليهودية تعتقد بوجهة نظر سياسية خاصة ؟ و ما إلي ذلك الموضوعات التي تتعلق بمتطلبات الزمن المعاصر [2] . و لعل في هذا العرض الموجز ما قد يعين طالب الكلام الإسلامي علي الإلمام بمجال من البحث غير بعيد من مجال تخصصه ، و خاصة إذا رغب في لون من الدراسة المقارنة .

ب ـ في المسيحية :

• ورثت المسيحية الحالية الكتاب المقدس في عهده القديم أو التوراة من اليهود و أضافت عدة من الكتب الأخرى و الرسائل فصار الكتاب المقدس في أيدي المسيحية يشتمل علي العهدين القديم و الجديد .

و قد رأينا فيما سبق أن عدم التناسق في العهد القديم أدي باليهود (مثل فيلون و غيره) إلي محاولة التفلسف و العمل على تعقيل النص الديني و تفسيره تفسيرا رمزيا للتوفيق بينه و بين ما يقبله العقل السليم ، و قد عانت المسيحية نفس الشئ ، إذ أضافوا إلى الكتاب المقدس

---

(١) انظر شلتزر ص ٦٦٥ .

(٢) انظر الموسوعة ج ١٣ ، ص ١١١ و شلتزر ص ٧٥٧ و ما بعدها

مجموعات أخرى ألفت و جمعت خلال قرن كامل أو أكثر بعد المسيح عليه السلام ، و بجانب عدم التناسق (١) و الانسجام في الكتاب المقدس واجهت المسيحية منذ ظهورها مجموعة العقائد المعقدة مثل التثليث والذنب و الكفارة و ما إلى ذلك من العقائد المعضلة التي لا يستوعبها العقل و لا يفهمها بسهولة . و التي ما كانت موجودة في اليهودية أيضا. و بما أن هذه العقائد المعضلة كانت مأخوذة من فلسفة "الرواقية و الوثنية الرومانية و الأفلاطونية الحديثة" (٢) فلم يكن للمسيحة مناص من أن ترجع إلى الفلسفة لتوضيح هذه العقائد . و لقد لجأت المسيحية بالفعل إلى "الرواقية" (٣) في بداية أمرها . و بدأ التفلسف أو إنشاء الثيولوجيا في الديانة المسيحية بأسرع مما حدث في اليهودية . و ذلك عندما خالف كثير من المسيحيين أنفسهم العقائد المعقدة مثل التثليث التي وافق عليها مجمع نيقية (٣٢٥ م) فقاموا ضدها . و من هنا قام علماء المسيحية في وجه هؤلاء المعارضين ، و وضحوا العقائد بالأدلة العقلية و وضعوا مبادئ الثيولوجيا المسيحية الحقيقية .

الثيولوجيا بمعناها المعروف :

و قد ظهر في المسيحية اصطلاح "الثيولوجيا" أول ما ظهر (٤) في كتابات "أورجين" (٢٥٤م) ثم اشتهر بين المسيحين فظهر في مؤلفات "أوزيبيوس" الذي فرق بين الثيولوجيا أى "الكلام حول الحياة الداخلية

---

(١) انظر أبو زهرة ، محاضرات في النصرانية ص ٣٢ إلى ٣٥ ، كراتشي ١٩٨٧م و قنواتي : فلسفة فكر الديني ج ١ ، ص ٢١٨ ، انظر أيضا موسوعة الدين مادة الثيولوجيا ص ٤٥٦ ، و للتفصيل انظر : M. Wiles, What is Yheology p. 14 to 49 .

(٢) موسوعة الدين مادة Christian Theology ص ٤٥٦ .

(٣) نفسه .

(٤) Ency. of religion, Theology, p. 455.

للإلـه" (١) و بين "Economy" الذي يعني ، في رأيه ، "أفعال اللهّ التي يقوم بها الله لنجاتنا و يشمل المسيح ، و الكنيسة و القرابين المقدسة والأخرويات" (٢) . و يمكن أن تقسم تاريخ الثيولوجيا المسيحية إلى مراحل ثلاث على النحو التالي :

١ ـ المرحلة الأولى ـ مرحلة الآباء : و قد بدت بوادرها في الإسكندرية حيث ظهرت مدرستان كبيرتان هما مدرسة Didaswealion و Catecheticalيرأسـهما كل من كلمنت (CLEMENT) و أوريـجـين Origen الذي يمكن أن يقّال إنه في كتابه " On First Principles" : يقدم أول بيان ثيولوجي كامل ذي صلة بالثقافة الفلسفية" (٣) و كذلك كل من (Antioch) و (Enphraem) باشرا الثيولوجيا .

و قد أخذت حركة الآباء The Fathers تزدهر في الشرق و الغرب معا في التصف الأخير من القرن الرابع . و نذكر على سبيل المثال هـنـا أسمـاء (Athanasius) المتـوفى ٣٧٣ و(Basil) المتـوفى (٣٧٩) و (Gre-gory) ٣٩١ ، في الشرق ، و من الغرب أسماء (Hilary) ٣٦٧ و (Ambrose)٣٩٧ ، (Jerome) ٤٢٠ و كذلك الأب (Augustine) ٤٣٠ .

و قد دافع هؤلاء الآباء عن العقائد المسيحية بالأدلة العقلية و شرحوا لكتاب المقدس شرحا عقليا و إن كانوا اعتمدوا كثيرا على "السر المسيحي" و الأسرار الرمزية للكتاب المقدس (٤) . و ذهب بعضهم مثل أوريجين إلى أن الأسـرار الرمزية للكتـاب المقـدس (Typology) هي الأساس أوالغالب فلابد من تأويله . كما استنبط بعض من الآباء "أفكاراً كثيرة من

---

(٥) نفسه .
(٢) نفسه .
(٣) نفسه ص ٤٥٦ .
(٤) نفسه .
(٥) نفسه ص ٤٥٧ .

من الأفلاطونية" (٥) ليؤيدوا بها عقائدهم الدينية .

لقد ذهب أوغسطين إلى أن "العقل و الدين يقوي كل منهما الآخر (١) غير أنه يعود فيقول : افهم لكى تؤمن ، و آمن لكى تفهم (٢) ، وما لم تؤمن فلن تفهم الحقائق الدينية (٣) . و هذا معناه أن الفهم إنما يتلو القبول و التسليم ، وتلك مشكلة ثيولوجية عويصة .

و عنده أن الوحي و العقل أو الإيمان و الفهم يؤيدكل منهما الآخر؛ لأن الوحي حق و العقل حق و "الحق واحد" (٤) و هذا يتمثل في الثالوث الذي يقبله المرء تسليما ثم يتفهم العقل حكمة الله التي تجسدت في شخصية المسيح . والعقل قد يستعين بقياس الغائب على الشاهد ومن خلال الطبيعة يصل إلى الحق الذي أظهره المسيح وإلى الإيمان (faith) (٥) . و قياس الغائب على الشاهد لا يعني أن الغائب مثل الشاهد تماما و لكن المقارنة والقياس يشير إلى اشتراك الغائب في بعض أحكام الشاهد ، مع ملاحظة أن الفرق بين صفات الغائب و الشاهد شاسع جدا ، و إنما يستخدم هذا المنهج لسهولته و وضوحه (٦) .

و قد هيمنت أفكار الآباء المذكورة على الثيولوجيا المسيحية، و كانت "الثيولوجيا" في هذا الوقت المبكر اسما آخر لآراء الآباء (٧) . و أعرض المسيحيون عن آراء الفلاسفة و عكفوا على آراء الآباء و حذروا من تقليد الفلاسفة (٨) كما أكدوا ضرورة تقليد الآباء فقط ، و اعتقدوا أن التفلسف إلحاد أو بدعة و مالت بعض الكنائس إلى رفض الثقافة الهلينية .

(١) موسوعة الدين ، مادة ثيولوجي ص ٤٥٧ .
(٢) نفسه .
(٣) نفسه .
(٤) نفسه .
(٥) موريس ويلز : ما الثيولوجيا .
(٦) موسوعة الدين ـ مادة ثيولوجيا ٤٥٦ .
(٧) نفسه .
(٨) نفسه .

و حين ظهر الإسلام و ازدهرت ثقافته في القرنين السابع و الثامن الميلاديين حدث الاحتكاك بين المسلمين و المسيحيين في بلاد الشام حيث كانت الكنيسية المسيحية الكاثوليكية "حاضرة" ... في أقطار الشرق الأوسط و الأدنى بمظهرها الملكي ، تستخدم اللغة اليونانية أولا ، ثم اللغة العربية بعد ذلك ، للتعبير عن شعائرها الدينية ، بل إنها كانت ممثلة تمثيلا بارزا في شخص القدليس يوحنا الدمشقي ، فهو آخر المفكرين الكبار بين آباء الكنيسة ... و قد كان على اتصال وثيق بالعالم الإسلامي (١) إذ ولد في دمشق نحو ٦٧٥م (٢) و تربى في البيئة الإسلامية (٣) ، و قدم إنتاجا علميا ضخما (٤) ، إلا أن "العمل اللاهوتي المحض له هو الأعظم شأنا ، و قد وضع معظمه في الدفاع و الجدل ردا علي محطمي الأيقونات ، والنساطرة و اليعاقبة ، و القائلين بالطبيعة الواحدة في المسيح ، والمسلمين ، و المانويين و خرافات العوام" (٥) ، ومن مؤلفاته : كتابه المشهور "معين المعرفة" و كذا "حوار بين مسيحي و مسلم" و "الإبانة عن الإيمان و شرحه" ، و لذا يقول بعض المؤرخين : "ربما كان يوحنا الدمشقي ، بين الآباء اليونانين ، هو الوحيد الذي ترك لنا أثرا من نوع "المجموع" اللاهوتي ، و يسعنا أن نتصوره كتابا مدرسيا كاملا ... إنا لا نجد في هذا الأثر شيئا يشبه التلخيص لما نقل عن الآباء اليونانيين" (٦) .

لقد ناقش يوحنا الدمشقي الموضوعات الثيولوجية التالية في كتابه "معين المعرفة" : التوحيد و التثليث ، والخلق ، و الملائكة و الشياطين ، والطبيعة المنظورة ، والنعيم ، والإنسان وملكاته ، و العناية و سرّ التجسد و توابعه . و الأمور المتعلقة بالمسيح ، مثل الإيمان و المعمودية و عبادة

(١) فلسفة الفكر الديني ج ٢ ، ص ٣٢ .
(٢) نفس المصدر ص ٣٣ .
(٣) انظر فلسفة الفكر الديني ص ٣٥ .
(٤) نفس المصدر ص ٣٦ .
(٥) نفسه .
(٦) نفسه .

الصليب . و العلم المتعلق بمريم و إكرام الأولياء و الصورة ، ومجموعة الكتب المقدسة القانونية ، و اصطلاحات الكتاب المقدس ، و أقنوم المسيح، والرد على المانوية ، و حكم الله و حكم الخطيئة و السبت ، و التبتل و الاختتان و المسيح الدجال ، و القيامة (١) ، و ما إلى ذلك من الموضوعات المهمة في اللاهوت .

٢ ـ المرحلة الثانية ـ المرحلة المدرسية (١٠٠٠ ـ ١٦٥٠) :

تبدأ المرحلة الثانية أى المرحلة المدرسية في الثيولوجيا المسيحية ببطرس اللومباردي يقول أحد الباحثين "لا شك أنا ، مع بطرس اللومباردي، ندخل في ميدان الفكر المدرسي في القرون الوسطى" (٢) ، و قد ألف بطرس كتابا باسم "كتب الأحكام الأربعة" ثم جمعه نحو ١١٥٠م" (٣) . و تكلم فيه حول الموضوعات التالية : سرّ الثالوث ، والاستناد إلى نصوص الكتاب المقدس ، و الله الآب ، الله الابن ، الروح القدس ، والتساوي بين الأقانيم ، و الأسماء و الصفات ، و المقارنة بين الذات والصفات و الأقانيم ، مشكلة الخلق ، و الملائكة و الإنسان ، والخطيئة الأصيلة ، الخطيئة الفعلية ، و التجسد و الفداء ، و الفضائل الروحية ، والفضائل الأخلاقية ، كما كتب في المعاملات مثل المعمودية والتوبة ودرجة الكهنوت و سر الزواج ثم الأخرويات (٤) .

و من الممكن تقسيم المرحلة المدرسية بدورها إلى فترات ثلاث و هي : الفترة الأولى و تبدأ ببطرس اللومباردي و تنتهي بظهور حركة الإصلاح

---

(١) انظر : فلسفة الفكر ج ١ ، ص ٣١٩ و ٣٢٠ .
(٢) نفسه ص ٣٢٠ ..
(٣) نفسه .
(٤) انظر : فلسفة الفكر الديني ج ١ ، ص ٣٢٣ ـ ٣٢٤ .

في القرن الثالث عشر . و الثانية : و تتمثل في القديس توماس الأكويني نفسه ، الثالثة: و هي تجديد المدرسة التومتستية من بداية ١٨٥٠ إلى المجلس الفاتيكاني الثاني أو ليونن التومسي" (١) . و يمكن القول أيضا إن المدرسية المسيحية "بلغت قمتها في القرن الثالث عشر" (٢) و ذلك بظهور القديس توماس الأكويني الذي ولد في ١٢٢٥ م في إيطاليا و كان أكبر عالم لاهوتي مدرسي في الغرب على الإطلاق .

إن النزعة المعروفة بالنزعة الأغسطينية (و هي أن الإيمان و العقيدة المقدسة لا تثبت و تتطور إلا على "ضوء" الحكمة الملقاة في الباطن ... في تأمل عظيم يغتذى من الكتاب المقدس و يحركه القلب (٣) ، أي مشكلة العلاقة بين العقل و الإيمان ، كانت مستمرة حتى زمن توماس الأكويني . ثم جاء توماس و أخذ على عاتقه مهمة "استقلال العقل" (٤) و لكن في مجال الطبيعية و العالم المادي . كما أكد سيادة الوحي أي الإيمان في الأمور المتصلة بالذات العليا . و حاول التوفيق بين العقل و الوحي أي بين الإيمان و الأدلة العقلية ، لأن العقل لا يعارض الإيمان مطلقا بل يؤيده ، لما أنهما يرشدان إلى حقيقة واحدة (٥) . و التعقل أو التفلسف "علم و حكمة" (٦) . و الدين أيضا حكمة ، و لذلك حاول الأكويني الجمع "بين الفلسفة و علم اللاهوت" (٧) و ذهب إلى "أن لكل منهما حقله الخاص وضوءه الخاص ، لكن الفلسفة تخدم علم

(١) انظر : موسوعة الدين ، مادة "
(٢) نفس المصدر ص ١١٦ .
(٣) فلسفة الفكر الديني ج ٢ ، ص ٢٠٧ .
(٤) موسوعة الدين و الأخلاق مادة "
(٥) نفسه .
(٦) فلسفة الفكر الديني ج ، ص ٢٢٥ .
(٧) نفسه .

علـم اللاهـوت ثم لا تتخلى عن ذاتها"

و هذه النظرة إلى الفلسفة هي التي قادت الأكويني إلى أخذ الفلسفة من "أرسطو" و إدخالها في علم اللاهوت المسيحي فهو الذي أدخل، مع أستاذه ، " البيرت " فلسفة أرسطو في الفلسفة المسيحية و علم اللاهوت المسيحي (١) . و يروى أن الأستاذ البيرت كان قد أوصى تلميذه العظيم في كولونيا بأن يتبع أغسطنيوس في اللاهوت و أرسطو في الفلسفة" (٢) و تلك هي شخصية الأكويني ، و إن كان بعض دارسيه العرب يرد ذلك إلى تأثير ابن رشد (٣) . و أيًا كان الأمر فإن الأكويني بدأ دراسته بالمنطق الأرسطي ثم فلسفة الطبيعة و درس العلوم الطبيعة و علم النفس والسياسة المكتوبة باللاتينية أو المنقولة من العربية إلى اللغة الرومانية و من الرومانية إلى اللغة اللاتينية (٤) . و كذلك درس كتب الفلاسفة الإسلاميين مثل الفارابي و ابن سينا و خاصة ابن رشد التي كانت قد ترجمت أعماله من العربية إلى اللاتينية عن طريق ابن داود و غرند يسالفي (٥) . كما يصرح باحثان مسيحيان معاصران بأن الأكويني "لا يتردد في أخذ الكثير من عناصر أدواته الصناعية عن ابن سينا و عن ابن رشد خاصـة" (٦) وكـذلك يقـولان : "لقـد طلـب الأكـويـني في معالجـته للأمور البشرية والإلهية من أرسطو و ابن سينا أدواتـه العلمية ، و تلقـى من أوغسطينـوس و سائـر الآبـاء ، و مـن الكتاب المقـدس خلاصـة حـكمتـه" (٧) .

لقد ذهب بعض علماء الغرب إلى أن الأكويني لم يطلع على كتب

---

(١) موسوعة الدين و الأخلاق ص ٣٢٠ .

(٢) فلسفة الفكر نفس الصفحة .

(٣) انظر قاسم : نظرية المعرفة الفصل الأول .

(٤) انظر للتفصيل فلسفة الفكر ج ٢ ، ص ١٤٢ ، و ما بعدها .

(٥) نفسه .

(٦) فلسفة الفكر ج ٢ ، ص ٢٢٤ .

(٧) فلسفة الفكر ص ٢٢٥ - ٢٢٥ .

الفلاسفة الإسلاميين و لا سيما كتب ابن رشد ، و منهم "ميغيل آسين" الذي ألف كتابا بعنوان "رشدية القديس توما الأكويني" و ذهب إلى أن فلسفة توما تختلف عن فلسفة ابن رشد . ويكفينا هنا أن ننقل من كتاب مسيحي يصرح بأن ابن رشد قد سبق بالآراء التي قال بها الأكويني فيما بعد فيقول :بأن مواقف توما المتعلقة بالعقل و الإيمان و الوحي و الفلسفة .. هي المواقف التي تقابلها عند ابن رشد بالذات ، فتكون الأولى مأخوذة كلها عن الثانية" (١) .

و لقدّ اطلع الأكويني علي كتب علم الكلام ، و يحدد الباحثون طريق وصولها إليه "فربما اطلع عليه القديس توما من خلال ريمون مرتينوس ، و لكنه عرفها ، لا محالة ، من خلال ابن ميمون في بيان الرجل عنه و رده عليه" (٢) لأن الأكويني يصرح بنفسه بمعرفته لمباشرة لموسى بن ميمون (٣) . فحاول التوفيق بين الفلسفة و الدين كما حاول متكلمو المسلمين من قبل ، و وصل إلى النتيجة القائلة بأن الذي يكشف عنه الوحي هو نقطة البداية حقا" . (٤) و لكن للعالم اللاهوتي أن يعتمد على العقل كما هو معروف في مدرسة أرسطو ـ و في النهاية يمكننا أن نقول "إن العلم اللاهوتي قد اكتمل إنشاؤه مع القديس توما" (٥) وقد "تأثر علم اللاهوت في الكنيسة اليونانية المشقة عن روما تأثرا بعيد الغور بالقديس توما"(٦). و كان ذلك بعد ١٢٧٨ لأن الأكويني في حياته واجه المقاومة العنيفة من قبل علماء اللاهوت المسيحي (٧) و ذلك بسبب استخدامه لفلسفة أرسطو ولكن "استمرت التومستية باقية بفضل شارحيها العظام بل

---

(١) نفسه ص ٢٢٨ .
(٢) نفسه ص ٢٣٠ .
(٣) انظر السابق ، هامش الصفحة ٢٣١
(٤) موسوعة الدين مادة : ص ٤٥٨ .
(٥) فلسفة الفكر ج ٢ ، ص ٢٤٧ .
(٦) نفسه .
(٧) فلسفة الفكر ج ٢ ، ص ٢٤٧ ـ ٢٤٨ .
(٨) نفسه ص ٢٥٦ .

قد أثرت أثرا مرموقا علي الصعيد النظري" (٨)، و هو ما عرف بالتومستية الجديدة حتي أعلن ثلاثة باباوات عظام هم ليونطوس الثالث عشر ، و بيوس العاشر و بيوس الحادي عشر" القديس توما إماما "مشتركا" في الكنسية كلها ،كما انهم طالبوا بأن تلقى الدروس اللاهوتية و الدروس الفلسفية الممهدة لها مقيدة بالأصول ، و بالأساليب و بالمسالك المذهبية الكبرى التومستية ، في آن واحد" (١) . و نجد نتائج هذا التاثير القوي التومسي في علم اللاهوت المسيحي حتى إلى القرن السادس عشر ، أى إلى مجمع ترينت ١٥٤٥ ـ ١٥٦٣ . و ما زالت الكنيسية المسيحية تحرض العلماء علي أن يقلدوا الاكويني في أفكاره اللاهوتية كما هو واضح من كلام البابا بولس السادس الذي ألقاه في ١٩٧٤م الذي يقول بأن "توما أسوة لعلماء اللاهوت" (٢) .

٣ ـ المرحلة الثالثة ـ التجديد :

ظهرت حركة الإصلاح في المسيحية بظهور مارتن لوثر فى القرن السادس عشر ، و دعا لوثر إلى إصلاح العقيدة المسيحية و بالتالي إلى إصلاح علم اللاهوت المسحى كرد فعل للتيار لسائد في علم اللاهوت المسيحي (أى لتيار التومستي الأرسطي) و حمل علي استخدام الفلسفة (٣) الأرسطية و علي المدرسية كلها و بالتالي على الكنسية وسلطتها . و عبر عن العقيدة المسيحية و الفلاح و الخلاص بعبارات الكتاب المقدس و استخدم اصطلاحات الكتاب المقدس بدلاً من المصطلحات الفلسفية المدرسية .

---

(١) نفسه ص ٢٤٧ ـ ٢٥٨ .

(٢) انظر : موسوعة الدين ص ٤٩

(٣) موسوعة الدين مادة ص ٤٥٨ .

إن محور علم اللاهوت عند لوثرهو "الإنسان بطبيعته آثما أو خاطئا و الله بطبيعته مخلصا للإنسان أى علم اللاهوت الصليبي و ليس علم اللاهوت المتعلق بذات الله الداخلية (١) و الذي لا يستمد من الفلسفة بل من الإيمان و الكتاب المقدس مباشرة . وبالرغم من أن لوثر لم يقم بعمل لاهوتي منسق و لكن تلامذته مثل "كالون و جبرهارد و هتر و غيرهم طوروا أفكاره اللاهوتية و سميت هذه الأفكار فيما بعد باسم "علم اللاهوت البروتستانتي" . إن هؤلاء البروتستانيين حاولوا العودة إلى "الآباء و إلى العقائد القديمة و إلى المجامع الأربعة الأولى" (٢) . و لكن ما لبث أن تسربت إلى البروتستانتية أفكار فلسفية أرسطية حتي إنها في القرن السابع عشر الميلادي صارت تشبهه المدرسية الكاثوليكية (٣) .

أما القرن الثامن عشر الميلادي فقد شهد اتجاهين مختلفين في علم اللاهوت المسيحي و هما العقلانية و التقوى الدينية . و اتجه التيار الأول العقلاني إلى شرح الذات الإلهية و الدين من منطلق الإنسان و ليس من منطلق الله و الإيمان ، و من هنا أعطوا كل السلطة (٤) للعقل ، فبدأ الفلاسفة مثل هيجل و شيلنج حياتهم الأكاديمية كثيولوجين ثم انتهوا أخيراً إلى الفسفة و عالجوا الدين كجزء من فلسفتهم .

و شلير ماخر يمثل التيار الثاني ألا و هو التقوى الدينية ، و قد ذهب الرجل إلى أن الدين و العقيدة لا تبني على "ما وراء الطبيعة " و لا على "علم الأخلاق" ، و كذلك لا تقوم أساسا علي "التفكير" أو "العمل" بل تقوم على "الإشراق و الحدس الروحي" الذي يتمثل في شخصية المسيح و الذي به نشأ المجتمع المسيحي المؤمن بما جاء به المسيح من عقائد

(١) نفسه .
(٢) نفسه .
(٣) نفسه .
(٤) انفسه .
(٥) نفسه ص ٤٥٩ .

وحقائق . فالعقل لا يكفى في الأمور الدينية ، و بالتالي في علم اللاهوت، بل تجربة الإنسان الروحية الشخصية ، و الإيمان القوي و العاطفة الدينية هما أساس الدين و اللاهوت (٥) .

و الفرق بين علم اللاهوت الكاثوليكي و علم اللاهوت البروتستانتي هو أن الكاثوليك يعتمدون على الكتاب المقدس ، و علي أعمال أسلافهم أى أعمال الكنسية ، أما اللاهوت البروتستانتي فلا يعتمد إلا على ما ورد في الكتاب المقدس نفسه (١) . و قد اجتمع هذان التياران مع النزعة النقدية العقلية في علم اللاهوت الإنجليكاني (٢) ، حتى لتقول موسوعة الدين بأن "الثيولوجيا الإنجليكانية هي الثيولوجيا المتوازنة" (٣) .

و هكذا نجد أن كل عقيدة دينية تقريبا ، بما في ذلك الأديان الكتابية، تحملها الدواعي المختلفة ، من داخلها أحيانا و من ظروفها الخارجية أحيانا أخري ، إلى أن تتخذ شكلا كلاميا أو "ثيولوجيا" كى تواجه احتياجات حقيقية للمؤمنين بها في أنفسهم أو في الظروف المتجددة التي يواجهونها . و كل ما في الأمرأن بعض هذه العقائد هو أكثر اتفاقا أو تجاوبا مع العقل الإنساني، و بالتالي فهو أكثر مرونة من حيث الصياغة الكلامية ، أعني العرض المتسق للعقيدة ، و الاحتجاج لها ، والدفاع عنها بمقاييس عقلية . و في هذه الناحية يلمس الدارس لعلم الكلام مدي التوافق و الانسجام بين العقل و النقل أو الحكمة و الشريعة في المجال الإسلامي ، و مدى الصعوبات التي واجهتها المحاولات الكلامية خارج الوسط الإسلامي ، أعني في اليهودية و المسيحية ، كما يبدو و لو جزئيا من العرض السابق ، و إن تفاوتت هذه الصعوبات من حالة الأخرى كما هو الحال فيما بين اليهودية و المسيحية بحسب زيادة الأمور المجافية للعقل أو التي تسمى "الأسرار" في واحدة عنها في الأخري .

---

(١) نفسه .
(٢) نفسه
(٣) نفسه .

و جانب آخر ، و هو أن تلك المحاولات الكلامية تنبثق عادة من داخل الفكر الديني المعين و أعماقه الذاتية ، و لكنها ، في الوقت نفسه ، بحكم استجابتها أو محاولتها الاستجابة لظروف متجددة ، قد تستخدم أدوات فكرية أو تستعين على تحقيق غاياتها بتراث عقلي ، من خارج البيئة الدينية التي تبنت تلك العقيدة ، و قد يكون هذا التراث أو تلك الأدوات غير ملائمة في طبيعتها أو لما يرتبط بها من تصورات للعقيدة الدينية التي استعارتها ، و في هذا الصدد قد يلاحظ الدارس لهذا الجانب المقارن من أطوار الفكر الديني أن المسيحية قد عانت من الفكر الغنوصي و التراث الوثني في الهلينستية و البيئة الرومانية الإغريقية و كذا في البيئات الشرقية ، بل وجدت مشاكل واضحة في التجاوب مع التراث العقلي المشائي الخالص لدى أرسطو و شراحه و خاصة ابن رشد ، و لولا توما الأكويني و ما أفاده من "الشارح الأكبر" لما بنيت الثيولوجيا المسيحية ، علي نحو يسهل قبوله عقليا و إن ظلت فيها حتي بعد ذلك "أسرار كثيرة" لا تؤخذ إلاعلى سبيل التسليم و التقليد ، بل إن الصعوبات التي نشأت في الفكر الإسلامي و الكلامي خاصة بسبب المنطق اليوناني و بعض الأفكار الفلسفية الإغريقية و الهلينستية لا تخفي علي أحد من المتخصصين .

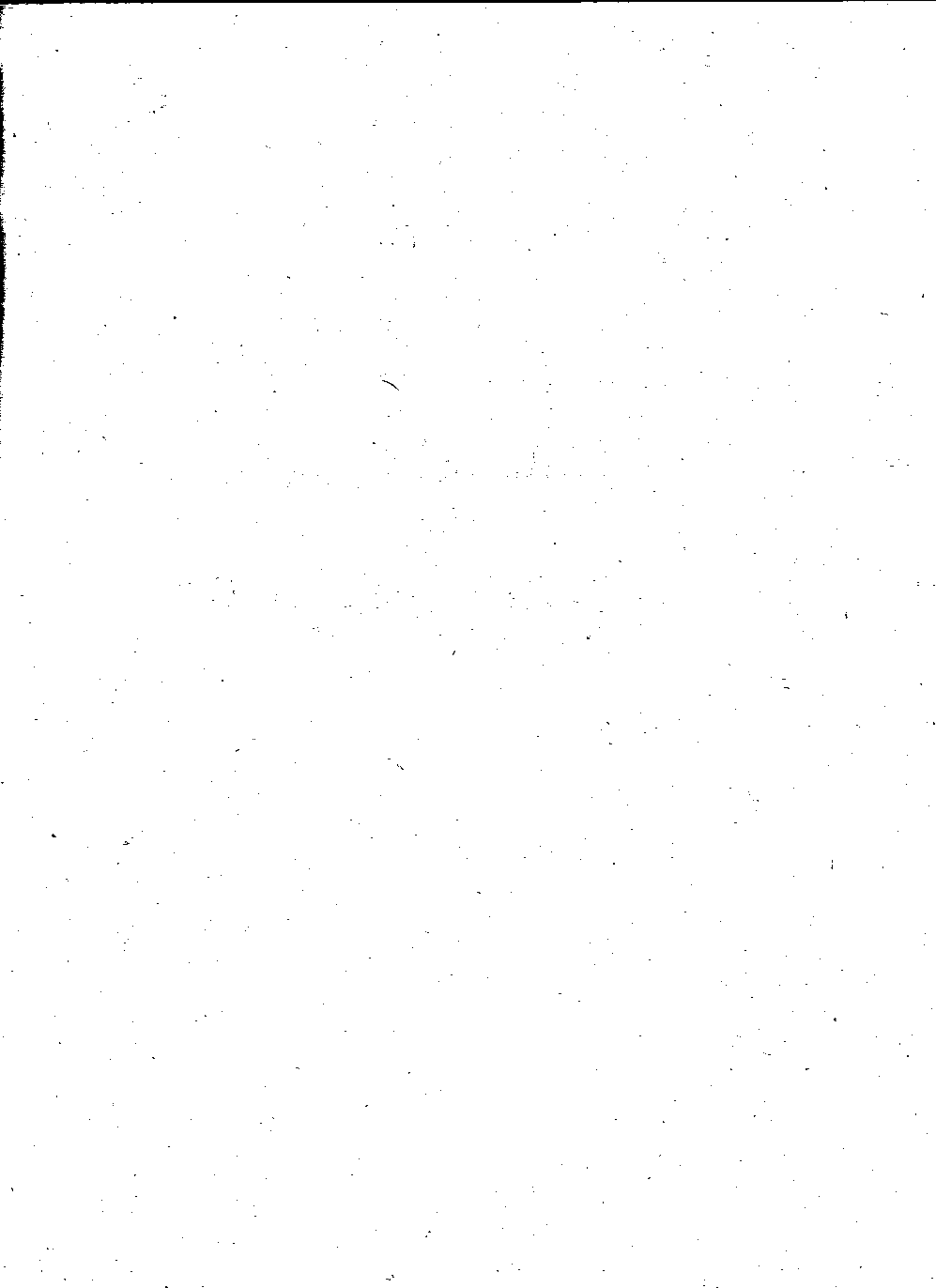
و ربما أسلمتنا هذه الناحية الآنفة الذكر إلى نقطة أخيرة تختم بها هذه الملاحظات ، و هي مدى تأثير الفكر الإسلامي الكلامي في الفكر الثيولوجي اليهودي و المسيحي ، و هو أمر غدا واضحا من حيث الثبوت التاريخي ، بحيث لا يتردد الباحثون من أبناء هاتين الديانتين في الاعترف به ، مما لا يحوجنا إلى مزيد كلام حوله، كما لا يحتاج المشتغل بالدراسات المقارنة ـ سواء في مجال الفكر الديني أوغيره ـ إلى التنبيه على تلك الحقيقة الأساسية أعني الإثبات التاريخي للصلات والظروف التي حدث من

خلالها التأثر و التأثير بين ثقافتين مختلفتين . و أن مجرد المشابهات العابرة بينهما لا تكفى ؛ إذ قد يكون مرد ذلك إلى طبيعة العقل البشري نفسه ،أو تشابه الظروف التي وصفنا طرفا منها في نشوء البحوث الكلامية أو الثيولوجيات المختلفة .

و نكتفي الآن بهذا القدر من الملاحظات ، مع رجاء إلى دارس علم الكلام - إذا ما تطلع إلى الدراسة المقارنة - أن يخوض هذا الميدان بالحذر العلمي الواجب ، و الروح النقدية اللازمة في كافة البحوث العلمية .

الباب الخامس

نصوص كلامية



الباب الخامس

نصوص كلامية

تمهيـد :

في هذا الباب نماذج مختارة من النصوص الكلامية ، تعبر عن أهم اتجاهات الفرق الإسلامية التي تناولناها ـ فيما سبق ـ بالبحث و الدراسة .

و قد راعينا في اختيارها أن تغطي ـ ما أمكن ـ كل هذه الفرق أو جلها ، و في الوقت نفسه حاولنا أن تشتمل هذه النصوص على أكبر قدر ممكن من جزئيات علم الكلام ، و حرصنا أن تكون هذه النصوص بأقلام أصحابها حرصا على نقل آرائهم المباشرة .

و لعل الطالب لعلم الكلام يجد فيها ألوانا متنوعة من الفكر ، وأساليب متفاوتة من الحجاج ، و حرصا على نصرة العقيدة ـ و لو من وجهة نظر أصحابها ـ بإثباتـها من ناحية و رد ما يعارضها أو يخالفها من ناحية أخرى ، و هما المهمتان المتكاملتان لهذا العلم .

و ربما يلاحظ القارئ قسوة في العبارة (كما هو الحال في نص ابن حزم مثلا) أو تعقيدا و إغراقا في التقسيم و التشقيق الجدلي (كنص الكرماني الإسماعيلي) أو هجوما على صحابة رسول الله صلى الله عليه وسلم و استبقاءً لخلافات قديمة أكثرها موهوم أو مختلق (كما هو الحال في نص الطوسي مثلا) ، و لكن علينا أن نعرف الحال على ماهي عليه في الواقع ... ثم نتجه إلى بناء الحاضر في ضوء تجاربنا التاريخية و على هدي من الكتاب والسنة .

هذا ، و قد حاولنا في العنوان الرئيسي أن نحدد الفكرة المحورية التي يدور حولها كل نص ، كما أضفنا بعض العناوين الجانبية لإيضاح الأفكار التفصيلية التي يتضمنها . و الله ولي التوفيق .

النص الأول : موقف السلف

نص لعمر بن عبد العزيز في الرد على القدرية الأوائل (١)

١ - إنكار القدر وخطره :

« أما بعد ، فإنكم كتبتم إليّ بما كنتم تستترون (٢) منه قبل اليوم في رد علم الله ، و الخروج منه إلى ما كان رسول الله ـ صلى الله عليه وسلم ـ يتخوف على أمته من التكذيب بالقدر . و قد علمتم أن أهل السنة كانوا يقولون : الاعتصام بالسنة نجاة ، و سيقبض العلم قبضا سريعا ، و قولَ عمر بن الخطاب ، و هو يعظ الناسَ : إنه لا عذر لأحد عند الله بعد البينة بضلالة ركبها حسبها هدىً ، و لا في هدىً تركه حسبَه ضلالة . قد تبينت الأمور ، و ثبتت الحجة ، و انقطع العذر ، فمن رغَب عن أنباء النبوة ، و ما جاء به الكتاب، تقطعت من يديه أسباب الهدى، ولم يجد له عصمةً ينجو بها من الردَى . و إنكم ذكرتم أنه بلغكم أني أقول : إن الله قد علم ما العباد عاملون ، و إلى ما هم صائرون ، فأنكرتم ذلك عليّ .

---

(١) نص مأخوذ من "حلية الأولياء" لأبي نعيم أحمد بن عبد الله الأصفهاني : ٥/٣٤٦ ، ٣٥٣ طبع دار الكتاب العربي ببيروت ١٩٦٧م .

(٢) في الأصل كتسترون ، استظهرنا صحة ما أثبتناه .

٢ ـ ردهم احتجاج عمر للعلم القديم :

و قلتم : إنه ليس يكون ذلك من الله في علم حتى يكون ذاك من الخلق عملاً ، فكيف ذلك كما قلتم ؟ و الله تعالي يقول : « إنا كاشفوا العذاب قليلاً إنكم عائدون » ، (١) يعني عائدون في الكفر . وقال تعالى : « و لو رُدُّوا لعادوا لما نهوا عنه و إنهم لكاذبون » (٢) .

٣ ـ مشيئة العبد لا تخرج عن مشيئة الله :

فزعمتم بجهلكم في قول الله تعالى : « فمن شاء فليؤمن و من شاء فليكفر » (٣) أن المشيئة في أيِّ ذلك أحببتم فعلتم ، من ضلالة أو هدىً ، و الله تعالى يقول : « و ما تشاءون إلا أن يشاء الله رب العالمين » (٤) . فبمشيئة الله شاءوا ، و لو لم يشأ لم ينالوا بمشيئتهم من طاعته شيئا ، قولاً و لا عملاً، لأن الله تعالى لم يُملّك العبادَ ما بيده ، و لم يفوّض إليهم ما يمنعه من رسله ، فقد حرصت الرسل على هدى الناس جميعا ، فما اهتدى منهم إلا من هداه الله ، و لقد حرض إبليس على ضلالتهم جميعا ، فما ضل إلا من كان في علم الله ضالاً .

٤ ـ هل تقع الأمور على غير ما سبق في العلم ؟

و زعمتم بجهلكم أن الله تعالى ليس بالذي يضطر العباد إلى ما عملوا من معصيته ، و لا بالذي صدهم عما تركوه من طاعته ، و لكنه بزعمكم كما علم الله أنهم سيعملون بمعصيته ، كذلك علم أنهم سيستطيعون تركها .فجعلتم علم الله لغواً ، تقولون : لو شاء العبد لعمل بطاعة الله ، و إن كان في علم الله أنه غير عامل بها ، و إن شاء ترك معصيته ، و إن كان في علم الله أنه غير تارك لها ، فأنتم إذا شئتم

---

(١) الدخان : الآية (١٥) .
(٢) الأنعام : الآية (٢٨) .
(٣) الكهف : الآية (٢٩) .
(٤) التكوير : الآية (٢٩) .

أصبتموه و كان علماً ، و إذا شئتم رددتموه و كان جهلاً ، و إن شئتم أحدثتم من أنفسكم علما ليس في علم الله ، و قطعتم به علم الله عنكم . و هذا ما كان ابن عباس يعدّه للتوحيد نقضا ، و كان يقول : إن الله لم يجعل فضله و رحمته هملا بغير قسم منه و لا اختيار ، و لم يبعث رسله بإبطال ما كان في سابق علمه . فأنتم تقرون في العلم بأمره ، و تنقضونه في آخره ، و الله تعالى يقول : « يعلم ما بين أيديهم و ما خلفهم و لا يحيطون بشيء من علمه إلا بما شاء » (١) . فالخلق صائرون إلى علم الله تعالى ، و نازلون عليه ، و ليس بينه وبين شيء هو كائن حجاب يحجبه عنه و لا يحول دونه ، إنه عليم حكيم .

٥ ـ هل تقع الأمور على غير ما أخبر به الوحي ؟

و قلت : لو شاء الله لم يفرض العملَ بغير ما أخبر الله في كتابه عن قوم ،« ولهم أعمال من دون ذلك هم لها عاملون » (٢) ، و أنه قال : « سنمتعهم قليلاً ثم يمسهم منا عذاب أليم » (٣) فأخبر أنهم عاملون قبل أن يعملوا ، و أخبر أنه معذبهم قبل أن يخلقوا . و تقولون أنتم : إنهم لو شاءوا خرجوا من علم الله في عذابه إلى ما لم يعلم من رحمته لهم ، ومن زعم ذلك فقد عادى كتاب الله بردٍّ . و لقد سمى الله تعالى رجالاً من الرسل بأسمائهم و أعمالهم في سابق علمه ، فما استطاع آباؤهم لتلك الأسماء تغييرا ، و ما استطاع إبليس بما سبق في علمه من الفصل تبديلاً ، فقال : « و اذكر عبادنا إبراهيم و إسحاق و يعقوب أولى الأيدي والأبصار . إنا أخلصناهم بخالصة ذكرى الدار » (٤) فالله أعز في قدرته وأمنع من أن يملك أحدا إبطال علمه في شيء من ذلك ، فهو مسمٍّ لهم بوحيه الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه و لا من خلفه ، أو أن يشرك في

(١) البقرة : الآية (٥٥) .
(٢) المؤمنون : الآية ٦٣ .
(٣) هود : الآية (٤٨)
(٤) ص : الآيتان ٤٥ و ٤٦ .

خاته أحدا ، أو يُدخل في رحمته مَن قد أخرجه منها ، أو أن يخرج منها من قد أدخله فيها . و لقد أعظم بالله الجهل من زعم أن العلم كان بعد الخلق ، بل لم يزل الله وحده بكل شيء عليما ، و على كل شيء شهيدا ، قبل أن يخلق شيئا ، و بعدما خلق ، لم ينقض علمه في بدئهم ، و لم يزد بعد أعمالهم ، و لا بجوائحه (١) التي قطع بها دابر ظلمهم ، و لا يملك إبليس هدى نفسه ، و لا ضلالة غيره .

٦ ـ نتائج دعوى القدرية :

و قد أردتم بقذف مقالتكم إبطال علم الله في خلقه ، و إهمال عبادته ، و كتاب الله قائم ينقض بدعتكم و إفراط قذفكم . ولقد علمتم أن الله بعث رسوله و الناس يومئذ أهل شرك ، فمن أراد اللهُ له الهدى لم تحل ضلالته التي هو فيها دون إرادة الله له، ومن لم يرد الله له الهُدى ، تركه في الكفر ضالاً ، فكانت ضلالته أولى من هداه . فزعمتم أن الله أثبت في قلوبكم الطاعة و المعصية ، فعملتم بقدرتكم بطاعته ، و تركتم بقدرتكم معصيته ، و أن الله خلوٌ من أن يكون يختص أحدا برحمته ، أو يحجز أحدا عن معصيته .

٧ ـ تفريق القدرية بين أعمال العباد و الأحداث الكونية الأخرى :

و زعمتم أن الشيء الذي بقدر إنما هو عندكم اليسرُ و الرخاءُ والنعمة، و أخرجتم منه الأعمال ، و أنكرتم أن يكون سبق لأحد من الله ضلالة أو هدىً ، و أنكم الذين هديتم أنفسكم من دون الله ، و أنكم الذين حجزتموها عن المعصية بغير قوة من الله و إذن منه . فمن زعم ذلك فقد غلا في القول ، لأنه لو كان شيء لم يسبق في علم الله و قدره ، لكان لله في ملكه شريك ينفذ مشيئته في الخلق من دون الله .

---

(١) الجائحة : هي الشدة التي تجتاح المال من سَنَةٍ أو فتنة ... و أجاحه : أي أهلكه بالجائحة .

٨ ـ الهداية و الإضلال :

و الله سبحانه و تعالى يقول : « حبّب إليكم الإيمان و زينه في قلوبكم » (١) و هم له قبل ذلك كارهون « و كرّه إليكم الكفر و الفسوق والعصيان » (٢) ، و هم له قبل ذلك محبون ، و ما كانوا على شيء من ذلك لأنفسهم بقادرين . ثم أخبر بما سبق لمحمد ـ صلى الله عليه و سلم ـ من الصلاة عليه و المغفرة له و لأصحابه ، فقال تعالى : « أشداء على الكفار رحماء بينهم » (٣) ، و قال تعالى : « ليغفر لك الله لك ما تقدم من ذنبك و ما تأخر » (٤) . فلولا علمه ما غفرها الله له قبل أن يعملها ، فضلاً سبق لهم من الله قبل أن يخلقوا ، و رضوانا عنهم قبل أن يؤمنوا . ثم أخبر بما هم عاملون آملون قبل أن يعملوا ، و قال : « تراهم ركّعاً سجّداً يبتغون فضلاً من الله و رضوانا » (٥) . فتقولون أنتم إنهم قد كانوا ملكوا ردّ ما أخبر الله عنهم أنهم عاملون ، و أن إليهم أن يقيموا على كفرهم مع قوله ، فيكون الذي أرادوا لأنفسهم من الكفر مفعولاً ، و لا يكون لوحي الله فيما اختاره تصديقا ، بل لله الحجة البالغة ، و في قوله تعالى : « لولا كتاب من الله سبق لسكم فيما أخذتم عذاب عظيم » (٦) ، فسبق لهم العفو من الله فيما أخذوا قبل أن يؤذن لهم ، و قلتم : لو شاءوا خرجوا من علم الله في عفوه عنهم إلى ما لم يعلم من تركهم لما أخذوا ، فمن زعم ذلك فقد غلا و كذب .

٩ ـ نماذج من إخبار الوحي بما سيكون :

و لقد ذكر الله بشرا كثيرا و هم يومئذ في أصلاب الرجال و أرحام النساء ، فقال : « و آخرين منهم لما يلحقوا

---

(١) الحجرات : الآية (٧)
(٢) الحجرات : الآية (٧) .
(٣) الفتح : الآية (٢٩) .
(٤) الفتح : الآية (٢) .
(٥) الفتح : الآية (٢٩) .
(٦) الأنفال : الآية (٦٨) .

بـهـم » (١) ، و قال : « و الذين جاءوا من بعدهم يقولـون ربنا اغفرلنـا و لإخواننا الذين سبقونا بالإيمان » (٢) ، فسبقت لهم الرحمة من الله قبل أن يخلقوا ، و الدعاء لهم بالمغفرة ، ممن م يسبقهم بالإيمان من قبل أن يدعو لهم . و لقد علم العالمون بالله أن الله لا يشاء أمراً ، فتحول مشيئة غيره دون بلاغ ما شاء . و لقد شاء لقوم الهدىً فلم يضلهم أحد ، و ، إبليس لقوم الضلالة فاهتدوا ، و قال لموسى و هارون : « إذهبا إلى فرعون إنه طغي فقولا له قولاً بيناً لعله يتذكر أو يخشى » (٣) ، و موسى في سابق علمه أنه يكون لفرعون عدوا و حزنا ، فقال تعالى : « و نُـريَ فرعـون و هامان و جنودهما منهم ما كانوا يحذرون » (٤) ، فتقولون أنتم : لو شاء فرعون كان لموسى وليا و ناصرا ، و الله تعالى يقول : « ليكون لهم عدوا و حزناً » (٥) .

و قلتم : لو شاء فرعون لامتنـع من الغـرق ، و الله تعـالى يقـول : « إنهم جند مغرقون » (٦) ، مثبتٌ ذلك عنده في وحيه في ذكر الأولين ، كما قال في سابق علمه لآدم قبل أن يخلقه : « إني جاعل في الأرض خليفة » (٧) ، فصار إلى ذلك بالمعصية التي ابتلي بها ، و كما كان إبليس في سابق علمه أنه سيكون مذموما مدحوراً ، و صار ذلك بما ابتلي به من السجود لآدم فأبى ، فتلقى آدم التوبةَ فرُحم ، و تلقى إبليس اللعنة فغوى، ثم أهبط آدم إلى ما خُلق له من الأرض مرحوما متوبا عليه ، و أهبط إبليس بنظرته مدحورا مذموما مسخوطا عليه .

و قلتم أنتم : إن إبليس و أولياءه من الجن قد كانوا ملكوا ردّ علم الله و الخروج من قسمه الذي أقسم به إذ قال : « فالحق و الحق أقول

---

(١) الجمعة : الآية (٣) .
(٢) الحشر : الآية (١٠) .
(٣) طـه : الآيتان (٤٣)، (٤٤).
(٤) القصص : الآية (٦).
(٥) القصص : الآية (٨).
(٦) الدخان : الآية (٢٤).
(٧) البقرة : الآية (٣٠) .

لأملأن جهنم منك و ممن تبعك منهم أجميعن » (١) حتي لا ينفذ له علم إلا بعد مشيئتهم .

١٠ ـ الفرق بين العلم الإلهي و البشري :

فماذا تريدون بهلكة أنفسكم في ردّ علم اللّه ؟ فإن اللّه عز و جل لم يشهدكم خلق أنفسكم ، فكيف يحيط جهلكم بعلمه ، و علم اللّه ليس بُقصرّ عن شيء هو كائن ، و لا يسبق علمه في شيء ، فيقدر أحد على رده ؟ فلو كنتم تنتقلون في كل ساعة من شيء إلى شيء هو كائن ، لكانت مواقعكم عنده . و لقد علمت الملائكة قبل خلق آدم ما هو كائن من العباد في الأرض من الفساد و سفك الدماء فيها ، و ما كان لهم في الغيب من علم ، فكان في علم اللّه الفساد و سفك الدماء . و ما قالوا تخرصا إلا بتعليم العليم الحكيم لهم . فظن ذلك منهم ، و قد أنطقهم به

---

(١) ص : الآيتان (٨٤ ، ٨٥) .

النص الثاني : الظاهرية

نص لابن حزم الظاهري في الرد على الحشوية و المجسمة (١)

(الكلام في التوحيد و نفي التشبيه)

١ ـ حجج المجسمة عقلية ونقلية :

قال أبو محمد : ذهبت طائفة إلى القول بأن الله تعالى جسم، و حجتهم في ذلك أنه لا يقوم في المعقول إلا جسم أو عرض ، فلما بطل أن يكون ـ تعالى ـ عرضا ثبت أنه جسم . و قالوا : إن الفعل لا يصح إلا من جسم ، والباري ـ تعالى ـ فاعل ، فوجب أنه جسم . و احتجوا بآيات من القرآن فيها ذكر اليد و اليدين و الأيدي و العين و الوجه و الجنب ، و بقوله تعالى : « وجاء ربك » (٢) ، « يأتيهم الله في ظلل من الغمام والملائكة » (٣) و تجليه تعالى للجبل و بأحاديث فيها ذكر القدم و اليمين والرجل و الأصابع و التنزل .

(١) نص مأخوذ من كتاب "الفصل في الملل و الأهواء و النحل" لأبي محمد علي بن حزم الأندلسي الظاهري : ١١٧/٢ ـ ١٢٦ ، نشر مكتبة المثنى ببغداد ، بدون تاريخ .
(٢) الفجر : ٢٢ .
(٣) البقرة : ٢١٠ .

٢ ـ المبادرة بإنكار فهمهم للنصوص :

قال أبو محمد : و لجميع هذه النصوص و جوه ظاهرة بينة ، و خارجة على خلاف ما ظنوه و تأولوه .

٣ ـ نقض أدلتهم العقلية :

قال أبو محمد : و هذان الاستدلالان فاسدان ، أما قولهم : إنه لا يقوم في المعقول إلا جسم أو عرض فإنها قسمة ناقصة ، و إنما الصواب أنه لا يوجد في العالم إلا جسم أو عرض ، و كلاهما يقتضي بطبيعته وجود محدث له ، فبالضرورة نعلم أنه لو كان مُحدثها جسما أو عرضا لكان يقتضي فاعلاً فعله و لا بد ، فوجب بالضرورة أن فاعل الجسم و العرض ليس جسما و لا عرضا .

١ ـ برهان التفرقة بين عالم الغيب و عالم الشهادة

و هذا برهان يضطر إليه كل ذي حس بضرورة العقل و لا بد . و أيضا فلو كان الباري ـ تعالى عن إلحادهم ـ جسما لاقتضى ذلك ضرورة أن يكون له زمان و مكان هما غيره ، و هذا إبطال التوحيد و إيجاب الشرك معه ـ تعالى ـ لشيئين سواه ، وإيجاب أشياء معه غير مخلوقة وهذا كفر . و قد تقدم إفسادنا لهذا القول .

ب ـ برهان الغني و المركب محتاج :

و أيضا فإنه لا يعقل البتة جسم إلا مؤلف طويل عريض عميق ، ونظارهم لا يقولون بهذا ، فإن قالوه لزمهم أن له مؤلفا جامعا مخترعا فاعلاً ، فإن منعوا من ذلك لزمهم أن لا يوجبوا لما في العالم من التأليف لا مؤلفا و لا جامعا ، إذ المؤلف كله كيفما وجد يقتضي مؤلفا ضرورة .

٤ ـ التفرقة بين الشيئية و الجسمية :

فإن قالوا : هو جسم غير مؤلف قيل لهم هذا هو الذي لا يعقل حقا ،

و لا يتشكل في النفس البتة . فإن قالوا : لا فرق بين قولنا شيء و بين قولنا جسم ، قيل لهم : هذه دعوى كاذبة على اللغة التي بها يتكلمون ، و أيضا فهو باطل لأن الحقيقة أنه لو كان الشيء و الجسم بمعنى واحد لكان العرض جسما لأنه شيء و هذا باطل بيقين ، و الحقيقة هي أنه لا فرق بين قولنا شيء و قولنا موجود و حق و حقيقة و مثبت ، فهذه كلها أسماء مترادفة على معنى واحد لا يختلف ، و ليس منها اسم يقتضي صفة أكثر من أن المسمى بذلك حق و لا مزيد . و أما لفظة جسم فإنها في اللغة عبارة عن الطويل العريض العميق المحتمل للقسمة ذي الجهات الست التي هي فوق و تحت و وراء و أمام و يمين و شمال ، و ربما عدم واحدة منها و هي الفوق . هذا حكم هذه الأسماء في اللغة ، التي هذه الأسماء منها . فمن أراد أن يوقع شيئا منها على غير موضوعها في اللغة فهو مجنون و قاح ، و هو كمن أراد أن يسمى الحق باطلاً و الباطل حقا ، و أراد أن يسمى الذهب خشبا وهذا غاية الجهل و السخف ، إلا أن يأتي نص ينقل اسم منها عن موضوعه إلي معنى آخر فيوقف عنده و إلا فلا . و إنما يلزم كل مناظر يريد معرفة الحقائق أو التعريف بها أن يحقق المعاني التي يقع عليها الاسم ثم يخبر بعد بها أو عنها بالواجب ، و أما مزج الأشياء و قلبها عن موضوعاتها في اللغة فهذا فعل السوفسطائية الوقحاء الجهال الغابنين لعقولهم و أنفسهم .

٥ ـ مقولتهم : جسم لا كالأجسام و ردها :

فإن قالوا لنا إنكم تقولون : إن الله عز و جل حيٌ لا كالأحياء ، وعليم لا كالعلماء ، و قادر لا كالقادرين ، و شيء لا كالأشياء ، فلمَ منعتم القول بأنه جسم لا كالأجسام ؟ قيل لهم ـ و بالله تعالى التوفيق : لولا النص الوارد بتسمية تعالى بأنه حي و قدير و عليم ما سميناه بشيء من ذلك ، لكن الوقوف عند النص فرض ، و لم يأت نص بتسميته تعالى جسما ، و لا قام البرهان بتسميته جسما ، بل البرهان مانع من تسميته بذلك ـ تعالى . و لو أتانا نص بتسميته ـ تعالى ـ جسما لوجب علينا القول

بذلك ، و كنا حينئذ نقول إنه لا كالأجسام كما قلنا في عليم و قدير و حي و لا فرق . و أما لفظة شيء فالنص أيضا جاء بها و البرهان أوجبها على ما نذكر بعد هذا إن شاء الله تعالى .

٦ ـ وصفه ـ تعالى ـ بأنه نور ، ومعناه :

و قالت طائفة منهم إنه تعالى نور و احتجوا بقوله تعالى : « الله نور السماوات و الأرض » (١) .

قال أبو محمد : و لا يخلو النور من أحد وجهين إما أن يكون جسما و إما أن يكون عرضا ، و أيهما كان فقد قام البرهان أنه ـ تعالى ـ ليس جسما و لا عرضا . و أما قوله تعالى : « الله نور السماوات و الأرض » (١) فإنما معناه هدى الله بتنوير النفوس إلى نور الله ـ تعالى ـ في السماوات و الأرض . و برهان ذلك أن الله ـ عز و جل ـ أدخل الأرض في جملة ما أخبر انه نور له ، فلو كان الأمر علي أنه النور المضيئ المعهود لما خبأ الضياء ساعة من ليل أو نهار البتة . فلما رأينا الأمر بخلاف ذلك علمنا أنه بخلاف ما ظنوه .

٧ ـ نفي لوازم الجسمية من الحركة والصورة والزمان ونحوها :

قال أبو محمد و يبطل قول من وصف الله ـ تعالى ـ بأنه جسم ، وقول من وصفه بحركة ـ تعالى الله عن ذلك ـ أن الضرورة توجب أن كل متحرك فذو حركة ، و أن الحركة لمتحرك بها ، وهذا من باب الإضافة والصورة في المتصور لمتصور ، و هذا أيضا من باب الإضافة ، فلو كان كل مصور متصورا و كل محرك متحركا لوجب وجود أفعال لا أوائل لها ، و هذا قد أبطلناه فيما خلا من كتابنا ـ بعون الله تعالى لنا و تأييده إيانا ـ فوجب ضرورة وجود محرك ليس متحركا، و مصور ليس متصورا

(١) النور : الآية ٣٥ .

ضرورة و لا بد ، و هو الباري تعالى ، محرك المتحركات و مصور المصورات لا إله إلا هو . و كل جسم فهو ذو صورة و كل ذي حركة فهو ذو عرض محمول فيه ، فصحّ أنه ـ تعالى ـ ليس جسما و لا متحركا وبالله تعالى التوفيق .و أيضا فقد قدمنا أن الحركة و السكون مدة ، والمدة زمان ، و قد بينا فيما خلا من كتابنا أن الزمان محدث فالحركة محدثة ، و كذلك السكون ، و الباري ـ تعالى ـ لا يلحقه الحدث ، إذ لو لحقه لكان محدثا يقتضي محدثا فالباري ـ تعالى ـ غير متحرك و لا ساكن .

و أيضا فإن الجسم إنما يفعل آثاراً في الجسم فقط ، و لا يفعل الأجسام ، فالباري إذن ـ تعالى ـ علي قول المجسمة إنما هو فاعل آثارا في الأجسام فقط ، لا فاعل أجسام العالم ـ تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً .

٨ ـ وصفه بالفاعلية لا تشبيه فيها كالجسمية :

فإن قالوا : فإنكم تسمونه فاعلاً و تسمون أنفسكم فاعلين وهذا تشبيه . قلنا لهم ـ و بالله تعالى التوفيق ـ : لا يوجب ذلك تشبيها ؛ لأن التشبيه إنما يكون بالمعنى الموجود في كلا المشتبهين لا بالأسماء ، و هذه التسمية إما هي اشتراك في العبارة فقط ؛ لأن الفاعل من متحرك باختيار أو باضطرار أو عارف أو شاك أو مريد أو كان باختيار أو ضمير أو اضطرار كذلك ، فكل فاعل منا فمتحرك و ذو ضمير ، و كل متحرك فذو حركة تحركه ، و أعراض الضمائر انفعالات ، فكل متحرك فهو منفعل ، وكل منفعل فلفاعل ضرورة ، و أما الباري ـ تعالى ـ ففاعل باختيار واختراع لا بحركة و لا بضمير ، فهذا اختلاف لا اشتباه و بالله تعالى التوفيق .

٩ ـ عوى : جسم لا كالأجسام :

و كذلك العرض ليس جسما ، و الجسم ليس عرضا ، و الباري

ـ تعالى ـ ليس جسما و لا عرضا ، فهذان الحكمان لا يوجبان اشتباها أصلاً بل هذا عين الاختلاف ، لكن الاشتباه إنما يكون بإثبات معنى في المشتبهين به اشتبها . و لو أوجب ما ذكرنا اشتباها لوجب أن يكون أشبه الجسم في الجسمية لأنه ليس عرضا ، و أن يكون أشبه العرض في العرضية لأنه ليس جسما فكان يكون جسما لا جسما، عرضاً لا عرضا معا . وهذا محال . فصح أن بالنفي لا يجب الاشتباه أصلا ، و بالله تعالى التوفيق .

قال أبو محمد : و من قال : إن الله تعالى جسم لا كالأجسام فليس مشتبها لكنه ألحد في أسماء الله تعالى ؛/إذ سماه عز و جل بما لم يسم به نفسه . و أما من قال : إنه تعالى كالأجسام فهو ملحد في أسمائه تعالى و مشبه مع ذلك .

× × ×

النص الثالث : الحنابلة

نص لابن تيمية يوضح نظرية الفطرة و حقيقة الإنسان [1]

١ ـ معنى الفطرة :

و المقصود هنا أن القاضي أبا يعلي ونحوه ممن كان يقول أولاً : إن المعرفة لا تحصل إلا بالنظر في هذه الطريقة ، (و هو أول الواجبات) ؛ لما ذكروا قوله صلى الله عليه و سلم : « كل مولود يولد على الفطرة » ، قالوا : ـ و اللفظ للقاضي ـ في الفطرة : « ما الفطرة هنا ؟ على روايتين عن أحمد :

ا ـ التفسير الأوّل :

إحداهما : الإقرار بمعرفة الله تعالى ؛ و هي العهد الذي أخذه عليهم في أصلاب آبائهم ، حين مسح ظهر آدم ، فأخرج من ذريته إلى يوم القيامة مثال الذر ، و أشهدهم على أنفسهم ألست بربكم ؟ قالوا : بلى، فليس أحد إلا و هو يقر بأن له صانعا و مدبرا ، و إن سماه بغير اسمه . قال تعالى : « و لئن سألتهم من خلقهم ليقولن الله »(سورة الزخرف : ٨٧)، فكل مولود يولد على ذلك الإقرار الأول » .

(١) نص مأخوذ من كتاب « درء تعارض العقل و النقل » لأبي العباس تقي الدين أحمد بن عبد الحليم بن تيمية ، بتحقيق الدكتور : محمد رشاد سالم ، الجزء الثامن ، ص (٣٥٨ ـ ٣٦٤) ، (٤٦٦ ـ ٤٦٨) ط الرياض .

ب ـ تفسير آخر :

قال : « و ليس الفطرة ههنا الإسلام ، لأمرين :

أحدهما : أن معنى الفطرة : ابتداء الخلقة ، و منه قوله تعالى : « فاطر السماوات و الأرض » (سورة فاطر : ١) ، أي مبتدئهما . و إذا كانت الفطرة هنا الابتداء ، وجب أن تكون تلك هي التي وقعت لأول الخلق ، و جرت في فطرة المعقول ؛ و هو استخراجهم ذرية ، لأن تلك حالة ابتدائهم ، و لأنها لو كانت الفطرة هنا الإسلام لوجب إذا ولد من بين أبوين كافرين ألا يرثهما و لا يرثانه ، مادام طفلاً ، لأنه مسلم ، و اختلاف الدين يمنع الإرث ، و لوجب ألا يصح استرقاقه ، و لا يصح إسلامه بإسلام أبيه ، لأنه مسلم » ..

قال : « و هذا تأويل ابن قتيبة ، ذكره في « إصلاح الغلط على أبي عبيد » ، و ذكره أبو عبد الله بن بطة في « الإبانة » .

قال : و ليس كل من ثبتت له المعرفة حكم بإسلامه ، كالبالغين من الكفار (فإن) المعرفة حاصلة لهم و ليسوا بمسلمين » .

قال : « و قد أومأ أحمد إلى هذا التأويل في رواية الميموني ، فقال : الفطرة الأولى التي فطر الله الناس عليها . فقال له الميموني : الفطرة : الدين ؟ قال : نعم » .

قال القاضي : « و أراد أحمد بالدين : المعرفة التي ذكرناها » .

قال : « و الرواية الثانية : الفطرة هنا : ابتداء خلقه في بطن أمه ».

قال : « لأن حمله على العهد الذي أخذه عليهم ، و هو الإقرار بمعرفة الله تعالى ، حملٌ للفطرة على الإسلام ، لأن الإقرار بالمعرفة إقرار بالإيمان و المؤمن مسلم » .

قال : « و لو كانت الفطرة الإسلام لوجب إذا ولد بين أبوين كافرين ألا يرثهما و لا يرثانه ، و لأن ذلك يمنع أن يكون الكفر خلقا لله ، و قد

ثبت من أصولنا أن أفعال العباد خلق لله من طاعة و معصية » .

قال : « و قد أومأ أحمد إلى هذا في رواية علي بن سعيد ، و قد سأله عن كل مولود يولد على الفطرة ، فقال : على الشقاوة و السعادة .

وكذلك نقل محمد بن يحيى الكحال ، أنه سأله عن كل مولود يولد على الفطرة ، قال : هي التي فُطر الناس عليها : شقي أو سعيد .

و كذلك نقل حنبل عنه ، قال : الفطرة التي فطر الله العباد من الشقاء و السعادة » .

قال : « و هذا كله يدل من كلامه على أن المراد بالفطرة ههنا : ابتداء خلقه في بطن أمه » .

٢ـ تعليق ابن تيمية وترجيحه التفسير الأول ورجوع الثاني إليه:

قلت : أحمد لم يذكر العهد الأول ، و إنما قال : الفطرة الأولى التي فطر الناس عليها ، و هي الدين . و قد قال في غير موضع : إن الكافر إذا مات أبواه أو أحدهما ، حكم بإسلامه . و استدل بهذا الحديث : «كل مولود يولد على الفطرة ، فأبواه يهودانه و ينصرانه و يمجسانه » فدل على أنه فسر الحديث : بأنه يولد على فطرة الإسلام ، كما جاء ذلك مصرحا به في الحديث . و لو لم يكن كذلك لما صح استدلاله بالحديث .

و قوله في موضع آخر : يولد على ما فطر عليه من شقاوة و سعادة لا ينافي ذلك ، فإن الله تعالى قدّر الشقاوة و السعادة و كتبها ، و قدر أنها تكون بالأسباب التي تحصل بها ، كفعل الأبوين . فتهويد الأبوين وتنصيرهما و تمجيسهما هو مما قدره الله تعالى .

٣ ـ نصوص ترجح ما ذهب إليه ابن تيمية :

و المولود ولد على الفطرة سليما ، و وُلد على أن هذه الفطرة السليمة يغيرها الأبوان ، كما قدر الله تعالى ذلك و كتبه . كما مثّل النبي صلى الله عليه و سلم ذلك بقوله : « كما تُنتَج البهيمة بهيمة جمعاء ، هل تحسون فيها من جدعاء » ، فبين أن البهيمة تولد سليمة ، ثم يجدعها

الناس ، و ذلك بقضاء الله وقدره ، فكذلك المولود يولد على الفطرة سليما ، ثم يفسده أبواه و ذلك أيضا بقضاء الله و قدره .

و إنما قال الأئمة : وُلد على ما فُطر عليه من شقاء و سعادة ، لأن القدرية كانوا يحتجون بهذا الحديث على أن الكفر و المعاصي ليس بقدر الله ، بل مما فعله الناس ، لأن كل مولود يولد خلقه الله على الفطرة ، وكفره بعد ذلك من الناس .

و لهذا قالوا لمالك بن أنس : إن القدرية يحتجون علينا بأول الحديث، فقال : احتجوا عليهم بآخره . و هو قوله : الله أعلم بما كانوا عاملين .

فبين الأئمة أنه لا حجة فيه للقدرية ، فإنهم لا يقولون إن نفس الأبوين خلقا تهوّده و تنصره ، بل هو تهوّد و تنصّر باختياره ، لكن كانا سببا في ذلك بالتعليم و التلقين . فإذا أضيف إليهما بهذا الاعتبار ، فلأن يضاف إلى الله الذي هو خالق كل شيء بطريق الأولى ؛ لأن الله ، و إن خلقه مولودا على الفطرة سليما ، فقد قدر عليه ما سيكون بعد ذلك من تغيير و علم ذلك .

٤ ـ تفسير حديث الطبع :

كما في الحديث الصحيح : « إن الغلام الذي قتله الخضر طبع يوم طُبع كافرا ، و لو بلغ لأرهق أبويه طغيانا و كفرا » (١) .

فقوله : طبع ، أى طبع في الكتاب ، أى قدر و قضي ، لا أنه كان كفره موجودا قبل أن يولد ، فهو مولود على الفطرة السليمة ، و على أنه بعد ذلك يتغير فيكفر ، كما طُبع كتابه يوم طبع .

و من ظن أن المراد به الطبع على قلبه ، و هو الطبع المذكور على

---

(١) الحديث عن أبي بن كعب رضي الله عنه في البخاري ٩١/٦ ـ ٩٣ (تفسير سورة الكهف ، باب فلما جاوزا قال لفتاه) ؛ مسلم ٢٠٥٠/٤ . (كتاب القدر ، باب معنى كل مولود يولد على الفطرة وحكم موت أطفال الكفار و أطفال المسلمين) ؛ و سنن الترمذي (ط المدينة المنورة) ٣٧٤/٤ (كتاب التفسير ، باب تفسير سورة الكهف) ؛ المسند (ط . الحلبي) ١٢١/٥ .

قلوب الكفار ، فهو غالط . فإن ذلك لا يقال فيه : طبع يوم طبع ، إذ كان الطبع على قلبه إنما يوجد بعد كفره .

٥ ـ مرجحات هذا التفسير :

و قد ثبت في صحيح مسلم و غيره (عن عياض بن حمار) عن النبي صلى الله عليه وسلم فيما يروي عن ربه تعالى أنه قال : « خلقت عبادي حنفاء فاجتالتهم الشياطين ، و حرَّمت عليهم ما أحللت لهم ، و أمرتهم أن يشركوا بي ما لم أنزل به سلطانا » . و هذا صريح في أنه خلقهم على الحنيفية ، و أن الشياطين اجتالتهم بعد ذلك .

و كذلك في حديث الأسود بن سريع الذي رواه أحمد و غيره ، قال : بعث النبي صلى الله عليه و سلم سرية ، فأفضى بهم القتل إلى الذرية ، فقال لهم النبي صلى الله عليه وسلم : « ما حملكم على قتل الذرية ؟ قالوا : يا رسول الله : أليسوا أولاد المشركين ؟ قال : أو ليس خياركم أولاد المشركين » . (١) . ثم قام النبي صلى الله عليه وسلم خطيبا فقال : « ألا إن كل مولود يولد على الفطرة حتي يعرب عنه لسانه »(٢) .

---

(١) الحديث بألفاظ مقاربة عن الأسود بن سريع رضي الله عنه في : سنن الدارمي ٢/٢٢٣ (كتاب السير ، باب النهي عن قتل النساء و الصبيان) ، المسند (ط . الحلبي) ٣/٤٣٥ ، ٤/٢٤ .

(٢) الحديث بألفاظ مقاربة عن جابر بن عبد الله و الأسود بن سريع رضي الله عنهما في المسند (ط . الحلبي) ٣/٣٥٣ ، ٤٣٥ ، ٤/ ٢٤ .

النص الرابع ـ الأشاعرة

نص لأبي حامد الغزالي في نقد موقف الفلاسفة من العلم الإلهي (1)

مسـألـة

في تعجيز من يرى منهم أن الأول يعلم غيره
و يعلم الأنواع و الأجناس بنوع كلي
(عجزهم عن إثبات علمه بغيره و لو على نحو كلي)

١ ـ نظرية الخلق الإسلامية تستلزم العلم الإلهي

فنقول : أما المسلمون لما انحصر عندهم الوجود : في حادث و قديم ، و لم يكن عندهم قديم إلا الله سبحانه و صفاته ، و كان ما عداه حادثا من جهته بإرادته ، حصل عندهم مقدمة ضرورية في علمه ، فإن المراد ـ بالضرورة ـ لا بد أن يكون معلوما للمريد ، فبنوا عليه أن الكل معلوم له ، لأن الكل مراد له ، و حادث بإرادته ، فلا كائن إلا و هو حادث

(١) نص مأخوذ من تهافت الفلاسفة لأبي حامد الغزالي ، بتحقيق الدكتور سليمان دنيا ، طبع دار المعارف (ص : ١٨٤ ـ ١٨٨)

بإرادته ، و لم يبق إلا ذاته . و مهما ثبت أنه مريد عالم بما أراده فهو حي بالضرورة ، و كل حيّ يعرف غيره ، فهو بأن يعرف ذاته أولى ، فصار الكل عندهم معلوما لله تعالى ، و عرفوه (١) بهذا الطريق ، بعد أن بان لهم أنه مريد لإحداث العالم .

فأما أنتم ، إذا زعمتم : أن العالم قديم ، لم يحدث بإرادته ، فمن أين عرفتم أنه يعرف غير ذاته ؟ ! فلا بد من الدليل عليه .

٢ ـ أدلة الفلاسفة لإثبات العلم :

و حاصل ما ذكره "ابن سينا" في تحقيق ذلك ، في أدراج (٢) كلامه ، يرجع إلى فنين .

أ ـ دليل التجرد :

الفن الأول : أن الأول موجود لا في مادة ، و كل موجود لا في مادة فهو عقل محض و كل ما هو عقل محض ، فجميع المعقولات مكشوفة له ، فإن المانع عن إدراك الأشياء كلها ، التعلق بالمادة ، والاشتغال بها ، و نفس الآدمي مشغولة بتدبير المادة ـ أي البدن ـ ، فإذا انقطع شغله بالموت ، و لم يكن قد تدنس بالشهوات البدنية ، و الصفات الردية ، المتعدية إليه من الأمور الطبيعية ؛ انكشفت له حقائق المعقولات كلها ، و لذلك قضي بأن الملائكة كلهم ، يعرفون جميع المعقولات ، و لا يشذ عنهم شيئ ، لأنهم أيضا عقول مجردة لا في مادة .

نقض دليل التجرد :

فنقول : قولكم : إن الأول موجود لا في مادة ، إن كان المعني به ، أنه ليس بجسم و لا منطبع في جسم ، بل هو قائم بنفسه ، من غير تحيز ،

---
(١) يعني "العلم" .
(٢) يقال "أنفذته في درج كتابي" ، بسكون الراء أي في طيه .

واختصاص بجهة ؛ فهو مسلم .

١ ـ بأنه إما مصادرة على المطلوب :

فيبقى قولكم : و ما هذه صفته ، فهو عقل مجرد ، فماذا يُعنى بالعقل ؟! ، إن عنيتم به ما يعقل سائر الأشياء ، فهو نفس المطلوب ، وموضع النزاع !فكيف أخذته في مقدمات قياس المطلوب ؟ ! ، و إن عنيتم به غيره ، و هو أنه يعقل نفسه ، فربما يسلم لك إخوانك من الفلاسفة ذلك؛ و لكن يرجع حاصله ، إلى أن ما يعقل نفسه ، يعقل غيره ؛ فيقال : و لمَ ادعيت هذا ؟! ، ليس ذلك بضروري ؛ و قد انفرد به "ابن سينا" عن سائر الفلاسفة ، فكيف تدعيه ضروريا ؟! ، و إن كان نظريا ، فما البرهان عليه ؟ .

٢ ـ و إما مخالفة لقواعد القياس الشرطي الاستثنائي :

فإن قيل : لأن المانع من إدراك الأشياء ، المادة ، و لا مادة . فنقول: نسلم أنها مانع ، و لا نسلم أنها المانع فقط ، و ينتظم قياسهم ، على شكل "القياس الشرطي" و هو أن يقال : إن كان هذا في مادة ، فهو لا يعقل الأشياء ، و لكنه ليس في المادة ، فإذن يعقل الأشياء ؛ فهذا استثناء "نقيض المقدم" و استثناء "نقيض المقدم" غير منتج بالاتفاق ، و هو كقول القائل : إن كان هذا إنسانا ، فهو حيوان ، لكنه ليس بإنسان ، فإذن ليس بحيوان ؛ و هذا لا يلزم ، إذ ربما لا يكون إنسانا ، و يكون فرسا ، فيكون حيوانا ، نعم استثناء "نقيض المقدم" ، ينتج "نقيض التالي"، على ما ذكر في المنطق ، بشرط ، و هو ثبوت انعكاس "التالي علي المقدم" وذلك بالحصر ، و هو كقولهم : إن كانت الشمس طالعة ، فالنهار موجود ، لكن الشمس ليست بطالعة ، فالنهار غير موجود ، لأن وجود النهار لا سبب له سوى طلوع الشمس ، فكان أحدهما منعكسا على الآخر .

و بيان هذه الأوضاع و الألفاظ ، يفهم في كتاب "معيار العلم" الذي صنفناه مضموما إلى هذا الكتاب .

فإن قيل : نحن ندّعي التعاكس ، و هو أن المانع محصور في المادة فلا مانع سواها .

قلنا : هذا تحكّم ، فما الدليل عليه ؟ !

ب ـ الدليل الثاني : دليل الفعل :

الفن الثاني : قوله : إنا و إن لم نقل : إن الأول مريد للإحداث ، ولا إن الكل حادث حدوثا زمانيا ، فإنا نقول : إنه فعله ، و قد وُجد منه ، إلا أنه لم يزل بصفة الفاعلين ، فلم يزل فاعلاً ؛ و لا نفارق غيرنا إلا في هذا القدر ، و أما في أصل الفعل فلا ؛ و إذا وجب كون الفاعل عالما ـ بالاتفاق ـ بفعله فالكل عندنا من فعله .

نقض دليل الفعل :

و الجواب من وجهين :

أحدهما ، أن الفعل قسمان :

(أ) إرادي ، كفعل الحيوان و الإنسان ،

(ب) و طبيعي ، كفعل الشمس في الإضاءة و النار في التسخين ، و الماء في التبريد .

و إنما يلزم العلم بالفعل ، في الفعل الإرادي ، كما في الصناعات البشرية ، و أما في الفعل الطبيعي فلا .

و عندكم أن سبحانه و تعالى ، فعلَ العالمَ بطريق اللزوم عن ذاته ، بالطبع و الاضطرار ، لا بطريق الإرادة و الاختيار ، بل لزم الكل ذاتَه ، كما يلزم النور الشمس ؛ و كما لا قدرة للشمس علي كف النور ، و لا

للنار على كفُّ التسخين فلا قدرة للأول ، على الكف عن أفعاله ، تعالى عن قولهم علوا كبيرا ، و هذا النمط ، و إن تُجوِّزَ بتسميته فعلا ، فلا يقتضي علما للفاعل أصلا .

فإن قيل : بين الأمرين فرق ، و هو أن صدور الكل عن ذاته ، بسبب علمه بالكل ، فتمثل النظام الكلي ، هو سبب فيضان الكل ، و لا سبب له سوى العلم بالكل ، و العلم بالكل عين ذاته ، فلو لم يكن له علم بالكل ، لما وجد منه الكل ، بخلاف النور من الشمس .

قلنا : و في هذا خالفك إخوانك ، فإنهم قالوا : ذاته تعالى ذاتٌ ، يلزم منها وجود الكل ، على ترتيبه بالطبع و الاضطرار ، لا من حيث إنه عالم به ، فما المحيل لهذا المذهب ، مهما وافقتهم على نفي الإرادة ؟ ! وكما لم يشترط علم الشمس بالنور ، للزوم النور ، بل يتبعها النور ضرورة ، فليقدر ذلك في الأول و لا مانع منه .

ب ـ لو سلم أن الفعل يستلزم العلم فنظريتكم في الفيض توجب ألا يعلم إلا بالعقل الأول :

الوجه الثاني : هو أنه إن سلِّم لهم أن صدور الشيء من الفاعل ، يقتضي العلم أيضا بالصادر ، فعندهم فعل الله تعالى واحد ، و هو المعلول الأول ، الذي هو عقل بسيط ، فينبغي ألا يكون عالما إلا به ، و المعلول الأول يكون عالما أيضا ، بما صدر منه فقط ، فإن الكل لم يوجد من الله تعالى دفعة واحدة ، بل بالواسطة و التولد و اللزوم ، و الذي يصدر ممن يصدر منه ، ، لمَ ينبغي أن يكون معلوما له ؟ ! ، و لم يصدر منه إلا شيء واحد ؟ بل هذا لا يلزم في الفعل الإرادي ، فيكف في الطبيعي ؟! ، فإن حركة الحجر من فوق جبل ، قد تكون بتحريك إرادي ، يوجب العلم بأصل

الحركة ، و لا يوجب العلم بما يتولد منها بوساطتها ، من مصادمته ، دكسره غيره ، فهذا أيضا لا جواب لهم عنه .

٣ ـ لوازم موقفهم التي لا مخلص منها :

فإن قيل : لو قضينا بأنه لا يعرف إلا نفسه ، لكان ذلك في غاية الشناعة ، فإن غيره يعرف نفسه ، و يعرفه ، و يعرف غيره ، فيكون في الشرف فوقه ، و كيف يكون المعلول أشرف من العلة ؟! .

قلنا : هذه الشناعة لازمة ، من مقالة الفلاسفة في نفي الإرادة ، ونفي حدوث العالم ، فيجب ارتكابها ، كما إرتكب سائر الفلاسفة . أو لا بد من ترك الفلسفة ، والاعتراف بأن العالم حادث بالإرادة .

ثم يقال : بما تنكرون على من يقول من الفلاسفة : إن ذلك ليس بزيادة شرف ، فإن العلم إنما احتاج إليه غيره ، ليستفيد به كمالا ، فإنه في ذاته ناقص ، و الإنسان شرف بالمعقولات ، إما ليطلع على مصالحه في العواقب، في الدنيا و الآخرة ، و إما لتكمل ذاته المظلمة الناقصة ، و كذا سائر المخلوقات .

و أما ذات الله سبحانه و تعالى ، فمستغنية عن التكميل ، بل لو قدر له علم يكمل به ، لكانت ذاته ، من حيث ذاته ، ناقصة .

و هذا كما قلت في السمع و البصر ، و في العلم بالجزئيات الداخلية تحت الزمان ، فإنك وافقت سائر الفلاسفة ، على أن الله تعالى منزه عنه ، و أن المتغيرات الداخلة في الزمان ، المنقسمة إلى ما "كان" و "سيكون" لا يعرفها الأول ، لأن ذلك يوجب تغيرا في ذاته ، و تأثيرا ؛ و لم يكن في سلب ذلك عنه نقصان ، بل هو كمال ، و إنما النقصان في الحواس و الحاجة إليها ، و لولا نقصان الآدمي ، لما احتاج إلى حواس ، لتحرسه عما يتعرض للتضرر به .

و كذا العلم بالحوادث الجزئية ، زعمتم أنه نقصان ، فإذا كنا نعرف الحوادث كلها ، وندرك المحسوسات كلها ، و الأول لا يعرف شيئا من الجزئيات ، و لا يدرك شيئا من المحسوسات ، و لا يكون ذلك نقصانا ، فالعلم بالكليات العقلية أيضا ، يجوز أن يثبت لغيره ، و لا يثبت له ، و لا يكون فيه نقصان أيضا ، و هذا لا مخرج منه .

النص الخامس : الماتريدية

نص لأبي منصور الماتريدي لتوضيح موقفهم بين العقل و النقل (1)

(إبطال التقليد و وجوب معرفة الدين بالدليل)

١ ـ طريقان للمعارف الاعتقادية :

قال الشيخ أبو منصور رحمه الله : أما بعد : فإنا وجدنا الناس مختلفي المذاهب في النحل في الدين ، متفقين على اختلافهم في الدين على كلمة واحدة : أن الذي هو عليه حق ، و الذي عليه غيره باطل ، على اتفاق جملتهم من أن كلا منهم له سلف يقلد ، فثبت أن التقليد ليس مما يُعذر صاحبه لإصابة مثله ضده ، على أنه ليس فيه سوى كثرة العدد ، اللّهم إلا أن يكون لأحد ممن ينتهي القول إليه حجة عقلٍ يعلم (بها) صدقه فيما يدعي ، و برهان يقهر المنصفين على إصابته الحق ، فمن إليه مرجعه في الدين بما يوجب تحقيقه عنه فهو المحق ، و على كل واحد منهم معرفة الحق فيما يدين هو به ، كأن الذي دان به هو ـ مع أدلة صدقه وشهادة الحق له ـ قد حصرهم ؛ إذ منتهى حجج كلٍ منهم ما يضطر [الخصم إلى] التسليم له لوظفر بها، وقد ظهرت لمن ذكرتُ، ولا يجوز ظهور مثله لضده في الدين؛ لما يتناقض حجج [الغالب مع] ماغلبت حججه ، وأظهر تمويه أسباب

(1) نص منقول من "كتاب التوحيد" لأبي منصور الماتريدي ، طبعة دار الجامعات المصرية ، د. خليف ، ص : ٣ ـ ١١ ، بدون تاريخ .

الشبه في غيره ، و لا قوة إلا بالله العظيم .

٢ ـ السمع و العقل هما أصل ما يعرف به الدين

أ ـ حجية السمع :

ثم أصل ما يعرف به الدين ـ إذ لا بد أن يكون لهذا الخلق دين يلزمهم الاجتماع عليه و أصل يلزمهم الفزع إليه ـ وجهان : أحدهما السمع و الآخر العقل .

أما السمع فما لا يخلو بشرٌ من انتحاله / مذهبا يعتمد عليه و يدعو غيره إليه ، حتى شاركهم في ذلك أصحاب الشكوك و التجاهل فضلا عن الذي يقرّ بوجود الأشياء و تحقيقها . على ذلك جرت سياسة ملوك الأرض من سيرة كل منهم ما راموا تسوية أمورهم عليه و تأليف ما بين قلوب رعيتهم به ، و كذلك أمر الذين ادعوا الرسالة و الحكمة و من قام بتدبير أنواع الصناعة ، و بالله المعونة و النجاة .

ب ـ حجيـة العقل :

و أما العقل فهو أن كون هذا العالم للفناء خاصة ليس بحكمة ، وخروج كل ذي عقل ـ في فعله ـ عن طريق الحكمة قبيح عنه ، فلا يحتمل أن يكون العالم ـ الذي العقل منه جزء ـ مؤسسا على غير الحكمة أو مجعولا عبثا . و إذا ثبت ذلك دل أن إنشاء العالم للبقاء لا للفناء .

ثم كان العالم بأصله مبنيا على طبائع مختلفة و وجوه متضادة ، وبخاصة الذي هو مقصود من حيث العقل الذي يجمع بين المجتمع ، و يفرق بين الذي حقه التفريق ، و هو الذي سمته الحكماء "العالم الصغير" ، فهو على أهواء مختلفة و طبائع متشتتة ، شهوات ركبت فيهم غالبة ، لو تركوا و ما عليه جبلوا لتنازعوا في تجاذب المنافع و أنواع العز و الشرف و الملك و السلطان ، فيعقب ذلك التباغض ثم التقابل ، و في ذلك التفاني

والفساد الذي لو [لم يثبت](١) . أمر كون العلم له لبطلت الحكمة في كونه . مع ما جعل البشر و جميع الحيوان غير محتمل للبقاء إلا الأغذية وما به قوام أبدانهم إلى المدد التي جعلت لهم . فلو لم يرد بتكوينهم سوى فنائهم لم يحتمل إنشاء ما به بقاؤهم . و إذا ثبت ذا لا بد من أصل يؤلف بينهم ويكفهم عن التنازع و التباين الذي لديه الهلاك و الفناء .

فلزم طلب أصل يجمعهم عليه لغاية ما احتمل وسعهم الوقوف عليه. على أن الأحق في ذلك ـ إذ علم بحاجة كل ممن يشاهد و ضرورة كل من المعاين ـ أن لهم مدبرا عالما بأحوالهم و بم عليه بقاؤهم ، و أنه جبلهم على الحاجات ، لا يدعهم و ما هم عليه من الجهل و غلبة الأهواء ـ مع ما لهم من الحاجة في معرفة ما به بد من أن يجعل له دليلا و برهانا يعلمون خصوصه بالذي خصه به من الإمامة لهم و أحوجهم إليه فيما عليه أمرهم ، فيكون في ذلك ما بيّنا من صدق من ينتهي قوله إلى قول دل عليه العالم بأمر العالم أنه هو الذي جعله المفزع لهم و المعتمد لا قوة إلا بالله .

٣ ـ هل للعقل أن يحسن أو يقبح ؟

قال أبو منصور رحمه الله : ثم اختلف في الأسباب التي بها يعلم المصالح و الحق و المحاسن من أضدادها ، فمنهم من يقول : هو ما يقع في قلب كل منهم حسنه لزمه التمسك به ، و منهم من يقول : يعجز البشر عن الإحاطة بالسبب و لكن يتمسك بما ألهم ، لما يكون ذلك ممن له تدبير العالم .

قال الشيخ رحمه الله : و هما بعيدان من أن يكونا من أسباب المعرفة ؛ لأن وجوه التضاد و التناقض في الأديان بيّن ، ثم عند كل واحد منهم أنه المحق ، و محال أن يكون سبب الحق يحمل هذا الحمل ؛ لما تصور الباطل بنفس صورة الحق ، فمحال الثقة بمن ظهر كذبه كل هذا

(١) هكذا في الأصل ، و يبدو أن هنا سقطاً وقد حاولنا ربط العبارة بما اقترحناه من الزيادة .

الظهور مع ما كان معتقدا لمذهب باعتقاد الحق بما ذكرت عند ضده ، و في إلهامه أنه مبطل ، و لم يكن لواحد منهما دليل غير الذي لآخر في خطابه، و ذلك نوع ما لا يدفع الاختلاف و التضاد اللذين بهما التفاني . و على ذلك يبطل إعلام القرعة فيما يعجز عنه ذو العقل ، و لم يجعل في الحكم الجبر على الرضا إذ هي تخرج مختلفا ، و كذلك أمر القائف ، فلم يجز أن يكونا طبيبي الحق . و لا قوة إلا بالله .

٤ ـ السبيل الموصلة إلى العلم هي العيان والأخبار والنظر

العيان أو الإدراك الحسي :

قال الشيخ أبو منصور رحمه الله : ثم السبيل التي يوصل بها إلى العلم بحقائق الأشياء العيان و الأخبار و النظر . فالعيان ما يقع عليه الحواس ، و هو الأصل الذي لديه العلم الذي لا ضد له من الجهل . فمن قال بضده من الجهل فهو الذي يسمى منكراً . وكلُ سامع مكابراً تأبى طبيعة البهائم أن يكون ذلك رتبتها ؛ إذ كل منها يعلم ما به بقاؤها وفناؤها و ما يتلذذ به و يتألم ، وصاحب هذا ينكر ذلك . و أجمع أن لا يناظر مع من كان ذلك قوله ؛ إذ لا يثبت إنكاره و لا حضوره بنفسه . والمناظرة في مائية الشيء أو هستيته [1]، وهو لهما ، و للدفع جميعا دافع ، و لكنه يمازح فيقال له : تعلم بأنك تنفى ، فإن قال : لا ، بطل نفيه ، و إن قال : نعم ، أثبت نفيه ، فيصير بما يدفع دافعا لدفعه . و يؤلم بالألم الشديد من قطع الجوارح ليدع تعنته ، إذ نحن نعلم أنه يعلم العيان ؛ إذ هو علم الضرورة ، و لكنه بقوله متعنتا ، و حق مثله ما ذكرت ليجزع ويضجر فيقابل بتعنت مثله ، فينهتك لديه ستره ، و لا قوة إلا بالله .

قال الشيخ رحمه الله : و الأخبار نوعان ، من أنكر جملته لحق بالفريق الأول ؛ لأنه أنكر إنكاره ؛ إذ إنكاره خبر ، فيصير منكرا ـ عند إنكاره ـ إنكاره ، مع ما فيه من جهل نسبه و اسمه و مائيته و اسم جوهره واسم كل شيء ، فيجب به جهل محسوس و عجزه عن أن يخبر عن شيء عاينه إذا خبر به ، فيكف يبلغ هو إلى العلم بما يبلغه مما غاب عنه ، أو

(١) المقصود وجوده .

متي يعلم ما به معاشه ، و غذاؤه ، و كل ذلك يصل إليه بالخبر ، مع ما فيه من الكفران بعظيم نعم الله عليه و بأصل ما حمد هو به ، و بما فضل به على البهائم من النطق (١) [وثبت] بالسمع ، و ذلك نهاية المكابرة .

قال أبو منصور رحمه الله : ثم لا يوصل بهما إلى إدراك المحاسن والمساوئ التي لا يعمل العقول على الإحاطة [بها] إلا باستعمال الألسن بالتكلم بها و إدناء السمع إليها. و حق مناظرة هذا ـ و إن كانت مناظرته سفها ـ فيُمازج أيضا ، فنقول له عند إنكاره الخبر : ما تقول ؟ فإن عاد إليه فاعلم أنه قبل خبرك حيث عاد إلى قوله و هو استبعادتك الخبر، و إن لم يعد إليه كفيت شره و حمدت الله و ضحكت منه .

٥ ـ الرد على منكري الإدراك الحسي :

و مثله لمن ينكر العيان ، تقول له : ما تقول ؟ فإن عاد إليه ظهر لك أنه يعلمه ، و لكنه يتعنت ، و إن لم يعد إليه ، كُفيتَ شره ، و شكرت الله تعالى على ما ألهمك ، أو تضر به و تؤلم . فإنه لا يقدر أن يضجر أو يقابلك بالعتاب لما لا يحتمل ذلك إلا بتسمية فعلك ، و ذلك يعرف بالخبر، و قد أنكره ، و لا قوة إلا بالله .

(١) سقط آخر .

النص السادس : الزيديـــة

نص للقاسم بن محمد الزيدي في العدل الإلهي[1]

كتاب العدل

١ ـ معنى العدل لغةً و اصطلاحاً :

هو لغةً : الإنصاف ـ و اصطلاحا : قال الوصي [2] ، صلوات الله عليه ، : "و العدل ألا تتهمه" .

٢ ـ معنى الحسن و القبح اصطلاحا :

فصل : الحسن ما لا عقاب عليه ، و القبيح ضده .

ا ـ عند الزيديـة :

أئـمتُنا عليهم السلام ، و موافقوهم : لا يقبح الفعل إلا لوقوعه على وجه من الظلم و نحوه ، إذ الأصل في مطلق الأفعال الإباحة .

عند بعض من المعتزلة و الإمامية و الماتريدية :

ب ـ البغداديـة و بعض الإماميـة و الفقـهاء[3]: بل لعيـنه ، لأن في

(١) نص مأخوذ من كتاب "الأساس لعقائد الأكياس في معرفة رب العالمين و عدله في المخلوقين و ما يتصل بذلك من أصول الدين" للقاسم بن محمد بن علي الزيدي العلوي ، نقلاً عن : نصوص فلسفية" بإشراف وتصدير الدكتور عثمان أمين، ص : ١٨٢ ـ ١٨٩ ، طبع الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٧٦م .

(٢) يقصد به علي بن أبي طالب .

(٣) لعله يقصد الماتريدية .

مطلقها الحظر .

قلنا : يذم العقلاء من تناول شربة (من الماء) ، و لا يصوب من عاقبه قبل معرفة الشرع .

عند الأشاعـرة :

ج ـ الأشعرية و بعض الشافعية : بل للنهي ، إذ لا يعلم حسن الفعل وقبحه . لنا : ذم العقلاء الظالم و الكذاب و تصويبهم من عاقبهما ، عدم ذينك فيمن تناول شربة من ماء غير مجاز .

د ـ آراء أخـــرى :

الأخشيديــة : بل للإرادة .

قلنا: العقل يقضي باستقباح الأضرار ولوصدرت من غير المريد ضرورة .

بعض المجبرة : بل لأن الفاعل مربوب .

قلت : يلزم أن يفعل الله نحو الكذب لأنه غير مربوب ، فلا يوثق بخبـره ، و ذلك كفر شرعا لرده ما علم من الدين ضرورة .

أئـمتنا ، عليهم السلام ، و موافقوهم و المجبرة : بل لإباحة الشرع في حق العبد .

الأشعرية : و لانتفاء النهي في حق الله تعالى .

بعض المجبرة : بل لكونه ربا ، في حق الله تعالى .

المجبرة جميعا : يفعل الله تعالى نحو الكذب لعدم النهي عند الأشعرية و لكونه ربا عند غيرهم .

قلنا : لا يفعل الله ذلك إذ هـو صفـة نقص ، تعـالى الله عنهـا ، و يلزم أن لا يوثق بخبـره تعالي . ذلك تكـذيب لله تعالـى حيث يقـول : "لا ريب فيـه" (٢/٢) ، و قولـه تعالـى : "لا يأتيه الباطل من بين يديه

ولا من خلفه" .(٤١/٤٢) .

٣ ـ أفعال العباد :

أ ـ عند العترة و الشيعة و المعتزلة

٣٨ ـ فصل : العترة عليهم السلام ، و صفوة الشيعة و القطعية و المعتزلة : و للعبد فعل يحدثه على حسب إرادته .

ب ـ الجبريــة :

المجبرة جميعا : لا فعل له .

ج ـ الصوفية و الجهمية :

الصوفية و الجهمية : يخلقه الله فيه .

د ـ الأشاعرة و موافقيهم :

النجارية و الكلابية و الأشعرية و الضرارية و حفص : الله يخلقه كذلك و للعبد منه كسب .

هـ ـ الرد على نظرية الكسب و نفاة الفعل عامـة :

قلنا : حصوله منا بحسب دواعينا و إرادتنا معلوم ضرورة عكس نحو الطين و القصر ، و قوله تعالى "اعملوا ما شئتم" (١) و نحوها .

ص ٣٩ و يلزم أن تجعلوا الله ، تبارك (و تعالى) علوا كبيرا ، كافرا لفعله الكفر ، كاذبا لفعله الكذب و نحو ذلك . (و) الكافر والكاذب أبرياء من ذلك . لعنوا بما قالوا . و يلزم بطلان الأوامر و النواهي و إرسال الرسل ، لأنه لا فعل للمأمور ، و الكل كفر .

قالوا : قال الله تعالى : "و الله خلقكم و ما تعملون" (٩٥/٣٧) .

---

(١) سورة : الآيـة :

قلنا : معناه خلقكم و الحجارة التي تعملونها أصناما لكم ، بدليل أول الكلام و هو قوله تعالى : « تعبدون ما تنحتون » (٩٥/٣٧) .

و ـ مقالة الجاحظ و النظام :

الجاحظ : لا فعل للعبد إلا الإرادة ، و ما عداها متولد بطبع المحل .

ز ـ النظام : ما خرج عن محل القدرة ففعل الله جعله طبعا للمحل، تمامه ـ (على) ما ذكره النظام ـ حدث لا محدث له .

قلنا : لو كان كذلك ما جاز القصاص رأسا ، و لا العقاب إلا على الفعل الذي هو الإرادة أو المبتدأ فقط و إن سلم ، و إلا استوى عقاب من قتل زيدا و عقاب من أراد قتل عمرو ، و الاقتصاص منهما . و كذلك من قتل بالمتولد ، ومن فعل فعلا غير متولد و لم يقتل به . و ذلك باطل .

ح ـ رأي ابن الولهان :

ابن الولهان : فعل المعصية ليس من العبد بل من الشيطان يدخله في العبد فيغلبه على جوارحه و يتصرف بها .

قلنا : لو كان كذلك لم يجز العقاب عليها ، لأن ذلك ظلم ، و الله يقول : « لا تزر و ازرة وزر أخرى »(١٦٤/٦) .

٤ ـ أفعال الله ـ تعالى :

أ ـ فصل : و أفعال الله تعالى أفعال قدرة لا غير ، و هي نفس المفعول ، عرضا كان أو جسما أو فناء .

ب ـ البصرية و البرذعي و ابن شبيب : بل يحدث الجسم أو يفنيه بعرض .

ج ـ البصرية : و لا محل له .

د ـ ابن شبيب : بل يحل في العالم عند فنائه . و يذهب أبو الهذيل : بل بقوله "كن" . (١١٧/٢) .

قلنا : يستلزم الحاجة إليه لإحداث الأجسام ، و إن سلم فلا يعقل عرض لا محل له ، و القول عبارة عن إنشائه تعالى للمخلوق ، وأفعال العباد أفعال خارجة ، و أفعال قلب هي إرادة فقط .

هـ ـ الجمهور : و الأفعال كلها مبتدأ و متولد .

و ـ أبو علي : لا متولد في أفعال الله لاستلزامه الحاجة إلى (الغير) حيث كان لا يقدر عليه إلا به ، و الله تعالى يقدر عليه ابتداء ، فهو فاعل مختار . و قوله تعالى : « و الله الذي يرسل الرياح فتثير سحابا » (٤٨/٣٠) .

النص السابع : الخوارج

نصوص لنافع بن الأزرق و نجدة بن عامر تلقي الضوء على فكر الخوارج الأوائل [1]

١ ـ رسالة نجدة إلى نافع يلومه على تشدده :

كتب نجدة إلى نافع :

(بسم الله الرحمن الرحيم) أما بعد : فإن عهدي بك و أنت لليتيم كالأب الرحيم و للضعيف كالأخ البرّ ، لا تأخذك في الله لومة لائم ، و لا ترى معونة ظالم . كذلك كنت أنت و أصحابك ، أما تذكر قولك ؟ : لو لا أني أعلم أن للإمام العادل مثل أجر جميع رعيته ما توليت أمر رجلين من المسلمين ، فلما شريتَ نفسك في طاعةِ ربك ابتغاء رضوانه ، و أصبت من الحق فصّه ، و ركبت مرّه ، تجرّدلك الشيطان ، و لم يكن أحد أثقل عليه وطأة منك و من أصحابك ، فاستمالك و استهواك و استغواك وأغواك فغويت فأكفرت الذين عذرهم الله في كتابه ، ممن قعد... فقال : جل ثناؤه ، و قوله الحق، و وعده الصدق : « ليس على الضعفاء و لا على المرضى و لا على الذين لا يجدون ما

---

(١) نص مأخوذ من كتاب "الكامل في اللغة و الأدب" لأبي العباس محمد بن يزيد المعروف بالمبرد النحوي ، نشر المكتبة التجارية الكبرى بمصر ، الجزء الثاني ، ص : ١٧٦ ـ ١٧٩ .

ينفقون حرج إذا نصحوا لله و رسوله » (١) ثم سماهم أحسن الأسماء ، فقال : « ما على المحسنين من سبيل » (٢) . ثم استحللت قتل الأطفال ، و قد نهى رسول الله صلى الله عليه و سلم عن قتلهم ، و قال الله عز ذكره : « و لا تزر وازرة وزر أخرى » (٣) وقال في القعد خير أو فضل الله من جاهد عليهم ، و لا يدفع منزلة أكثر الناس عملا منزلة من هو دونه، أو ما سمعت قوله عز و جل « لا يستوي القاعدون من المؤمنين غير أولي الضرر » (٤) . فجعلهم الله من المؤمنين ، و فضل عليهم المجاهدين بأعمالهم ، و رأيت ألا تؤدي الأمانة إلى من خالفك ، و الله يأمر أن تؤدى الأمانات إلى أهلها ، فاتق الله ، و انظر لنفسك ، واتق يوما لا يجزي و الد عن ولده ، ولا مولود هو جاز عن والده شيئا ، فإن الله - عز ذكره - بالمرصاد ، و حكمه العدل ، و قوله الفصل والسلام .

٢ - جواب نافع من الرسالة السابقة

فكتب إليه نافع :

(بسم الله الرحمن الرحيم) أما بعد : فقد أتاني كتابك تعظني فيه ، و تذكرني و تنصح لي ، وتزجرني ، و تصف ما كنت عليه من الحق ، و ما كنت أوثره من الصواب ، و أنا أسأل الله - جل و عز - أن يجعلني من الذين يستمعون القول فيتبعون أحسنه ، و عبتَ على ما دنت به من إكفار القعد ، و قتل الأطفال ، و استحلال الأمانة ، فسأفسر لك لمَ ذلك إن شاء الله .

ا - تمسكه بإكفار القعدة و استدلاله لذلك :

أما هؤلاء القعد فليسوا كمن ذكرت ممن كان بعهد رسول الله صلى

(١) التوبة : الآية ٩١ .
(٢) التوبة : الآية ٩١ .
(٣) الأنعام : الآية ١٦٤ .
(٤) النساء : الآية ٩٥ .

الله عليه و سلم ، لأنهم كانوا بمكة مقهورين ، محصورين ، لا يجدون إلى الهرب سبيلا ، و لا إلى الاتصال بالمسلمين طريقا ، و هؤلاء قد فقهوا في الدين ، و قرؤا القرآن و الطريق لهم نهج واضح ، و قد عرفت ما قال ـ الله عز و جل ـ فيمن كان مثلهم إذ قالوا كنا مستضعفين في الأرض فقيل لهم : « ألم تكن أرض الله واسعة فتهاجروا فيها » (١) و قال : فرح المخلفون بمقعدهم خلاف رسول الله (٢) و قال : « و جاء المعذرون من الأعراب ليؤذن لهم » (٣) فخبّر بتعذيرهم ، و أنهم كذبوا الله و رسوله ، و قال : « سيصيب الذين كفروا منهم عذاب أليم » (٤) فانظر إلى أسمائهم و سماتهم ، و أما أمر الأطفال ، فإن نبي الله نوحا عليه السلام كان أعلم بالله يا نجدة مني و منك فقال : « رب لا تذر على الأرض من الكافرين ديارا إنك إن تذرهم يضلوا عبادك و لا يلدوا إلا فاجرا كفارا »(٥) ، فسماهم بالكفر و هم أطفال ، و قبل أن يولدوا فكيف كان ذلك في قوم نوح ؟ و لا نكون نقوله في قومنا ؟ و الله يقول: « أكفاركم خير من أولئكم أم لكم براءة في الزبر » (٦) و هؤلاء كمشركي العرب لا تقبل منهم جزية ، وليس بيننا و بينهم إلا السيف أو الإسلام .

ب ـ استحلال أمانات الخصوم

و أما استحلال أمانات من خالفنا ، فإن الله ـ عز و جل ـ أحل لنا أموالهم كما أحل دمائهم ، فدمائهم حلال طلق ، و أموالهم فيء للمسلمين، فاتق الله و راجع نفسك ، فإنه لا عذر لك إلا بالتوبة ، و لن يسعك خذلاننا و القعود عنا ، و ترك ما نهجناه لك من طريقتنا ومقالتنا ، و السلام على من أقر بالحق و عمل به) .

(١) النساء ك الآية : ٩٧ .
(٢) التوبة : ٨١ .
(٣) التوبة : الآية : ٩٠ .
(٤) التوبة : الآية : ٩٠ .
(٥) نوح : الآيتان : ٤٦ ، ٤٧ .
(٦) القمر : الآية : ٤٣ .

٣ ـ وكتب نافع إلى عبد الله بن الزبير يدعوه إلى أمره :

أ ـ تذكيره إياه باليوم الآخر :

أما بعد : فإني أحذرك من الله ، « يوم تجد كل نفس ما عملت من خير محضرا و ما عملت من سوء تود لو أن بينها و بينه أمدا بعيدا ويحذركم الله نفسه » (١) فاتق الله ربك ، و لا تتول الظالمين ، فإن الله يقول : لا يتخذ المؤمنون الكافرين أولياء من دون المؤمنين و من يفعل ذلك فليس من الله في شيء » (٢) .

ب ـ دفاعه عن قتلة عثمان

و قد حضرت عثمان يوم قتل ، فلعمري لئن كان قتل مظلوما ، لقد كفر قاتلوه و خاذلوه ، و لئن كان قاتلوه مهتدين ، و إنهم لمهتدون ، لقد كفر من يتولاه و ينصره و يعضده ـ و لقد علمتَ أن أباك و طلحة و عليا كانوا أشد الناس عليه ، و كانوا في أمره من بين قاتل و خاذل ، و أنت تتولى أباك و طلحة و عثمان .

ج ـ نقده ابن الزبير لموالاته عثمان

و كيف ولاية قاتل متعمد و مقتول في دين واحد ، و لقد ملك علي بعده ، فنفى الشبهات ، و أقام الحدود ، و أجرى الأحكام مجاريها ، وأعطى الأمور حقائقها ، فيما عليه و له ، فبايعه أبوك و طلحة ثم خلعاه ظالمين له . و إن القول فيك و فيهما لكما قال ابن عباس : إن يكن علي في وقت معصيتكم و محاربتكم له كان مؤمنا أما لقد كفرتم بقتال المؤمنين و أئمة العدل ، و لئن كان كافرا كما زعمتم و في الحكم جائرا لقد بؤتم بغضب من الله ، لفراركم من الزحف . و لقد كنت له عدوا ، ولسيرته عائبا فكيف توليته بعد موته ، فاتق الله فإنه يقول : « ومن يتولهم منكم فإنه

(١) آل عمران الآية ٣٠ .
(٢) آل عمران الآية ٢٨ .

منهم » (١) .

٤ ـ تكفيره البصريين و دعوته للخروج

و كتب نافع إلى من بالبصرة من المحكمة :

(بسم الله الرحمن الرحيم) أما بعد : فإن الله اصطفى لكم الدين فلا تموتن إلا و أنتم مسلمون ، و الله إنكم لتعلمون أن الشريعة واحدة ، والدين واحد ففيم المقام بين أظهر الكفار ، ترون الظلم ليلا و نهارا ، و قد ندبكم الله إلى الجهاد فقال : « و قاتلوا المشركين كافة » (٢).

الخروج و الجهاد فرض عين

و لم يجعل لكم في التخلف عذرا في حال من الحال ، فقال : «انفروا خفافا و ثقالا » (٣) و إنما عذر الضعفاء و المرضى و الذين لا يجدون ما ينفقون ، و من كانت إقامته لعلة ، ثم فضل عليهم مع ذلك المجاهدين فقال: « لا يستوي القاعدون من المؤمنين غير أولي الضرر و المجاهدون في سبيل الله » (٤) .

ذم الدنيا و فتنتها

فلا تغتروا و لا تطمئنوا إلى الدنيا ، فإنها غرارة و مكارة، لذتها نافدة نعمتها بائدة ، حفت بالشهوات اغترارا ، و أظهرت حبرة و أضمرت عبرة ، فليس آكل منها أكلة تسره ، و لا شارب شربة تؤنقه إلا دنا بها درجة إلى أجله ، و تباعد بها مسافة من أمله ، و إنما جعلها الله دارا لمن تزود منها إلى النعيم المقيم ، و العيش السليم ، فإن يرضى بها حازم دارا ، و لا حليم بها قرارا ، فاتقوا الله ، وتزودوا فإن خير الزاد التقوى ، والسلام على من اتبع الهدى .

(١) المائدة : الآية : ٥١ .
(٢) التوبة : الآية : ٣٦ .
(٣) التوبة : الآية : ٤١ .
(٤) النساء : الآية : ٩٠ .

النص الثامن : المعتزلة

نص للقاضي عبد الجبار بن أحمد في مسألة خلق أفعال العباد (1)

فصل في خلق الأفعال :

و الغرض به ، الكلام في أن أفعال العباد غير مخلوقة فيهم و أنهم المحدثون لها .

١ ـ طوائف المخالفين :

و الخلاف في ذلك مع المجبرة :

أ ـ الجهمية المجبرة :

فإن منهم من ذهب إلى أن هذه الأفعال مخلوقة لله تعالى فينا لا تعلق لها بنا أصلا ، لا اكتسابا و لا إحداثا ، و إنما نحن كالظروف لها و هم الجهمية أصحاب جهم بن صفوان .

ب ـ القائلون بالكسب :

و منهم من ذهب إلى أن لها بنا تعلقا من جهة الكسب و إن كانت

---

(1) نص مأخوذ من كتاب "شرح الأصول الخمسة" للقاضي عبد الجبار بن أحمد و تعليق الإمام أحمد بن الحسين بن أبي هاشم ، بتحقيق الدكتور : عبد الكريم عثمان ، طبع مكتبة وهبة ، الطبعة الأولى : ١٣٨٤ هـ ـ ١٩٦٥م و ص : ٣٢٣ ـ ٣٢٧ ، ٣٦٣ ـ ٣٦٨ .

مخلوقة فينا من جهة الله تعالى .

ج ـ القائلون بالتولد :

ثم اختلفوا ؛ فمنهم من سوى في هذه القضية بين المباشر و المتولد و هو ضرار بن عمرو ، و منهم من قال : إن المباشر خلق الله تعالى فينا متعلق بنا من حيث الكسب ، و أما المتولد فإن الله تعالى منفرد بخلقه .

و قبل الشروع في المسألة نذكر حقيقة الفعل .

٢ ـ حقيقة الفعل :

فالفعل على ما ذكره في الكتاب ، هو ما يحصل من قادر من الحوادث . و هذا يوهم أن الفاعل يجب أن يكون قادرا حال وقوع الفعل لا محالة . و ليس كذلك ؛ فإن الرامي ربما يرمي و يموت قبل الإصابة . فالأولى أن يقال في حقيقة الفعل : هو ما وجد و كان الغير قادرا عليه . فلا يتوجه عليه الاعتراض الذي و جهناه على الأول .

ثم إن بين المحدَث و بين الفعل فرقا ، و هو أن المحدَث يُعلم محدَثا وإن لم يُعلم أن له مُحدثا ، و ليس كذلك الفعل ؛ فإنه إذا علم فعلا علم أن له فاعلاً ما ، و إن لم يعلمه بعينه .

و لهذا عاب قاضي القضاة (١) علي الأشعري في « نقض اللمع » (٢) استدلاله على أن للعالم صانعا بقوله : قد ثبت أن العالم صنع فلا بد له من صانع ، فقال : إن العلم بأن العالم صنع يتضمن العلم بأن له صانعا فكيف يصح هذا الاستدلال ؟

فحصل من هذه الجملة ، أنه إذا علم الفعل فعلا يعلم أن له فاعلا ما على الجملة ، و إنما يقع الكلام بعد ذلك في تعيين الفاعل .

---

(١) يقصد عبد الجبار بن أحمد المعتزلي .

(٢) كتاب له يرد فيه على "اللمع" للأشعري .

٣ ـ كيف يعرف الفاعل ؟ :

و إذا أردت أن تعلم الفاعل بعينه ، فلك فيه طريقان : أحدهما ، أن تختبر حاله ، فإن وجدت الفعل يقع بحسب قصده و دواعيه ، و ينتفي بحسب كراهته و صارفه ، حكمت بأنه فعل له على الخصوص . و الطريقة الثانية ، هو أن تعلم أن هذا المقدور لا يجوز أن يكون مقدورا للقادر بالقدرة ، فيجب أن يكون مقدورا للقادر لذاته و هو الله تعالى .

ثم إنه رحمه الله تعالى لما ذكر حقيقة الفاعل القادر ، سأل نفسه على ذلك فقال : كيف يصح ذلك و في الناس من ذهب إلى أن الفعل إنما يقع بطبع المحل ، أو بقوة له غالبة ، على ما ذكر عن الأوائل من المتفلسفين ؟

و الجواب عن ذلك أن الطبع غير معقول ، و قد تقدم ذلك . ثم يقال لهم : ما تريدون بالطبع ؟ فإن أردتم به الفاعل المختار ، فهو الذي نقوله ، ولكن العبارة فاسدة ، لأن العرب لا تسمى الفاعل المختار طبعا . و إن أردتم به أمرا موجبا ، فإنا قد ذكرنا أن الفعل إنما يصدر عن الجملة ، فالمؤثر فيه لا بد من أن يكون راجعا إلى الجملة .

ثم إنه رحمه الله لما ذكر حقيقة الفعل ، و رأى أن الأفعال فيها ما يستحق عليه المدح و الثواب ، و فيها ما يستحق عليه الذم و العقاب . و فيها ما لا يستحق عليه واحد منهما ، تكلم في أقسام الأفعال .

٤ ـ أقسام الأفعال :

و جملة الكلام في ذلك أن الفعل ينقسم إلى : ما له صفة زائدة على حدوثه و صفة جنسه ، و إلى ما ليس له صفة زائدة على ذلك . ما لا صفة له زائدة على حدوثه و صفة جنسه ، فهو كالحركة اليسيرة و الكلام اليسير ، و ذلك إنما يقع من الساهي و لا مدح فيه . و ما له صفة زائدة على حدوثه و صفة جنسه ، فهو فعل العالم بما يفعله .

. . . .

٥ ـ نقده للكسب :

ثم إنه رحمه الله ، تكلم في الكسب ، و ما يتصل بذلك .

فقد علم عقلا و سمعا فساد ما تقوله المجبرة المدبرة الذين ينسبون أفعال العباد إلى الله تعالى .

أ ـ أصناف المجبرة :

و جملة القول في ذلك ، أن تصرفاتنا محتاجة إلينا و متعلقة بنا لحدوثها .

و زعم جهم بن صفوان أنها لا تتعلق بنا ، و يقول إنما نحن كالظروف لها حتى إن خلق فينا كان ، و إن لم يخلق لم يكن .

و عند ضرار بن عمرو أنها متعلقة بنا و محتاجة إلينا ، و لكن جهة الحاجة إنما هو الكسب ؛ و قد شارك جهما في المذهب ، و زاد عليه في الإحالة ؛ لأن ما ذكره جهم على فساده معقول ، و ما ذكره هو غير معقول أصلا .

فأما المتخلفون من المجبرة ، فقد قسموا التصرفات قسمين : فجعلوا أحد القسمين متعلقا بنا و هو المباشر ، و القسم الآخر غير متعلق بنا و هو المتولد . فشاركوا الأولين في المذهب ، و زادوا عليهم في الإحالة ، حيث فصلوا بين المباشر و المتولد ، مع أنه لا سبيل إلى الفصل بينهما .

و نحن قبل الاشتغال بإفساد هذا المذهب نبين حقيقة الكسب .

ب ـ حقيقة الكسب لغةً و اصطلاحاً :

اعلم ، أن الكسب كل فعل يستجلب به نفع ، أو يستدفع به ضرر . يدلك على ذلك ، أن العرب إذا اعتقدوا في فعل أنه يستجلب به نفع أو يستدفع به ضرر سموه كسبا ، و لهذا سموا هذه الحرف مكاسب،

و المتحرف بها كاسبا ، و الجوارح من الطير كواسب .

و متى قيل إن هذه حقيقة الكسب من طريق العربية ، و ليس الكلام إلا في الكسب الاصطلاحي ، قلنا : الاصطلاح على ما لا يعقل غير ممكن، لأن الشيء يعقل معناه أولاً ، ثم إن لم يوجد له اسم في اللغة يصطلح عليه ؛ فأما و المعنى لم يثبت بعد و لم يعقل فلا وجه للاصطلاح عليه . و أيضا فلا بد من أن يكون للاصطلاح شبه بأصل الوضع ، و ما يقوله مخالفونا لا شبهَ له بأصل الوضع . إذا ثبت هذا ، عدنا إلى الكلام على إفساد هذه المذاهب .

فأما مذهب جهم ، فقد دخل فساده تحت ما تقدم .

و أما الكلام على القائلين بالكسب ، فالأصل فيه أن تعلم أن فساد المذهب قد يكون بأحد طريقين :

ج ـ فساد الكسب بطريقي الدلالة و الإحالة :

أحدهما : بأن تبين فساده بالدلالة .

و الثاني : بأن تبين أنه غير معقول في نفسه . و إذا ثبت أنه غير معقول في نفسه كفيت نفسك مئونة الكلام عليه ، لأن الكلام على ما لا يعقل لا يمكن . و هذه الطريقة هي التي سلكناها في فساد القول بالطبع والقول بالتثليث . فقلنا للطبيعيين : إن مذهبكم في الطبع غير معقول ، وقلنا للنصارى : إن اعتقاد واحد ثلاثة مما لا يمكن ، و مذهبكم في ذلك مما لا يعقل ، و الكلام عليه مما لا وجه له ، و بهذه الطريقة يفسد القول بالكسب ، فإن ذلك غير معقول كما عددناه من المذاهب .

و الذي يبين لك صحة ما نقوله ، أنه لو كان معقولا لكان يجب أن يعقله مخالفو المجبرة في ذلك ، من الزيدية ، و المعتزلة ، و الخوارج ، والإمامية ، و المعلوم أنهم لا يعقلونه . فلولا أنه غير معقول في نفسه ، و إلا كان يجب أن يعقله هؤلاء ، فإن دواعيهم متوفرة ، و حرصهم شديد

في البحث عن هذا المعنى ، فلما لم يوجد في واحد من هذه الطوائف على اختلاف مذاهبهم ، و تنائي ديارهم ، وتباعد أوطانهم ، و طول مجادلتهم في هذه المسألة من ادعى أنه عقل هذا المعنى أو ظنه أو توهمه ، دل على أن ذلك مما لا يمكن اعتقاده و الإخبار عنه البتة .

فلو قالوا : إنهم عقلوا هذا المعنى و اعتقدوه ، غير أنهم لعجزهم عن الكلام عليه و إبطاله كتموه و جحدوه و ادعوا أننا لا نهتدي إليه ولا نعقله .

قلنا : إن هذه الطريقة إنما تجوز على العدد اليسير بطريق التواطؤ ، فأما على العدد الكثير و الجم الغفير ، فإن ذلك مما لا يتصور خاصة وبعض هؤلاء المخبرين من الشرق ، و البعض من الغرب .

و أحد ما يدل على أن الكسب غير معقول ، هو أنه لو كان معقولا لوجب كما عقله أهل اللغة و عبروا عنه ، أن يعقله غيرهم من أرباب اللغات و أن يضعوا له عبارة تنبئ عن معناه ، لأنه لا يجوز في معنى عقلوه أن يخلوه عن لفظة تنبئ عنه ، فلما لم يوجد في شيء من اللغات ما يفيد هذه الفائدة البتة ، دل على أنه غير معقول .

النص التاسع : الإثناعشرية

نص لنصير الدين الطوسي في مسألة الإمامة (١)

المقصد الخامس في الإمامة

ا ـ وجوب نصب الإمام على الله تعالى و أدلة ذلك :

١ ـ الإمام لطف فيجب نصبه على الله ـ تعالى ـ تحصيلا للغرض، و المفاسد معلومة الانتفاء ، و انحصار اللطف فيه معلوم للعقلاء، و وجوده لطف و تصرفه لطف آخر ، وعدمه منا .

ب ـ صفات الإمام

(١) العصمة ـ و امتناع التسلسل يوجب عصمته ، ولأنه حافظ للشرع ، لوجوب الإنكار عليه لو أقدمَ على المعصية فيضاد أمر الطاعة و يفوت الغرض من نصبه ، و لانحطاط درجته عن أقل العوامِّ ، ولاتنافي العصمة القدرة .

٢ ـ الأفضلية ـ و قبح تقديم المفضول معلوم ، و لا ترجيح في المساوي .

٣ النص ـ و العصمة تقتضي النص ، و سيرته ـ صلى الله عليه و آله .

ج ـ أدلة النص على أمير المؤمنين: وهما مختصان بعلي ـ عليه

---

(١) نص مأخوذ من كتاب « تجريد الاعتقاد » لنصير الدين الطوسي ، بتحقيق : د . حسن محمود عبد اللطيف ، و هو رسالة للدكتوراه ـ مخطوطة بمكتبة جامعة لندن ، ص : ٦٠٨ ـ ٦١٢ .

السلام ـ و للنص الجلي في قوله ـ صلى الله عليه و آله ـ : « سلموا عليه بإمرة المؤمنين ، و « أنت الخليفة من بعدي » . و غيرهما ، و لقوله ـ تعالى ـ : « إنما وليكم الله و رسوله و الذين آمنوا ، الذين يقيمون الصلاة و يؤتون الزكاة و هم راكعون » (١) و إنما اجتمعت هذه الأصاف في علي ـ عليه السلام ـ . و لحديث الغدير المتواتر . و لحديث المنزلة المتواتر ، و لأستخلافه على المدينة فيعمُ للإجماع ، و لقوله ـ صلى الله عليه و آله ـ : "أنت أخي و وصيي و خليفتي من بعدي وقاضي ديني" .

د ـ استحقاقه الخلافة دون غيره و إثبات معجزاته

٦ ـ و لأنه أفضل ، و إمامة المفضول قبيحة عقلا . و لظهور المعجزة على يده : كقلع باب خيبر ؛ و مخاطبة الثعبان ؛ و دفع الصخرة العظيمة عن القليب ؛ و محاربة الجن ؛ و ردّ الشمس ؛ و غير ذلك . وادعى الإمامة ، فيكون صادقا . و لسبق كفر غيره فلا يصلح للإمامة ، فيتعين هو ـ عليه السلام .

٧ ـ و لقوله ـ تعالى ـ : " و كونوا مع الصادقين "(٢) ، و لقوله ـ تعالى ـ : "و أولى الأمر منكم" (٣) .

هـ ـ عدم صلاحية الثلاثة قبله

٨ ـ و لأن الجماعة ، غير علي ـ عليه السلام ، غير صالح للإمامة لظلمهم بتقدم كفرهم .

و ـ عدم صلاحية أبي بكر

٩ ـ و خالف أبوبكر كتاب الله في منع إرث رسول الله ـ صلى الله عليه و آله ـ بخبر رواه ، و منع فاطمة فدكا ، مع ادعاء النحلة لها

---

(١) سورة المائدة الآية : ٥٥ .
(٢) سورة التوبة : الآية : ١١٩ .
(٣) سورة النساء : الآية : ٥٩

وشهد علي ـ عليه السلام ـ وأمّ أيمن . وصدّق الأزواج في ادعاء الحجرة لهن ، و لهذا ردها عمر بن عبد العزيز . و أوصت ألا يصلّيَ عليها أبوبكر فدُفنت ليلاً . . . .

ز ـ عدم صلاحية عمر

١٠ ـ و أمر عمر برجم امرأة حامل و أخرى مجنونة فنهاه عليٌ ـ عليه السلام ـ فقال : "لولا علي لهلك عمر" ، و تشكّك في موت النبي ـ صلى الله عليه و آله ـ حتى تلا عليه أبوبكر : "إنك ميت و إنهم ميتون" (١) فقال : "كأني لم أسمع هذه الآية " . و قال : " كل الناس أفقه من عمر حتى المخدرات " (٢) لما منع من المغالاة في الصداق ، و أعطى أزواج النبي ـ صلى اللّه عليه و آله ـ و أقرض ؛ و منع فاطمة و أهل البيت ـ عليهم السلام ـ من خمسهم . و قضى في الحد بمائة قضيب . وفضّل في القسمة و منع المتعتين . و حكم في الشورى بضد الصواب ، وحرّق كتاب فاطمة ـ عليها السلام .

ح ـ عدم صلاحية عثمان

١١ ـ و ولّى عثمان مَن ظهر فسقه ، حتى أحدثوا في أمر المسلمين ما أحدثوا . و آثر أهله بالأموال . و حمى لنفسه . و وقع منه أشياء منكرة في حق الصحابة : فضرب ابن مسعود حتى مات ، وأحرق مصحفه ؛ و ضرب عمارا حتى أصابه فتق ؛ و ضرب أباذر و نفاه إلى الربذة ، وأسقط القَوَد عن ابن عمر و الحد عن الوليد مع وجوبهما عليهما . و خذلته الصحابة حتى قتل ، و قال أمير المؤمنين ـ عليه السلام ـ : "اللّه قتله" ، و لم يدفن إلا بعد ثلاث . و عابوا غيبته عن بدر و أحد والبيعة .

---

(١) الزمر : الآية : ٣٠ .

(٢) الخدْر : بمعنى الستر ، و جارته (مخدرة) إذا لزمت الخدر ..

ط ـ أفضلية عليّ على سائر الصحابة

١٢ ـ و علي أفضل الصحابة : لكثرة جهاده و عظم بلائه في وقائع النبي ـ صلى الله عليه و آله ـ بأجمعها ، و لم يبلغ أحد درجته في غزاة بدر و أحد و يوم الأحزاب و خيبر و حنين و غيرها ؛ و لأنه أعلم لقوة حدسه و شدة ملازمته للرسول ـ صلى الله عليه و آله ، و رجعت الصحابة إليه في أكثر الوقائع بعد غلطهم ، و قال النبي : "أقضاكم عليّ" ، و استند الفضلاء في جميع العلوم إليه و أخبرهو ـ عليه السلام ـ بذلك ؛ و لقوله ـ تعالى ـ : "و أنفسنا"(١) ؛ و لكثرة سخائه على غيره ؛ و كان أزهد الناس بعد النبي ـ صلى الله عليه و آله ؛ و أعبدهم ؛ و أحلمهم و أشرفهم خلقا؛ و أقدمهم إيمانا ؛ و أفصحهم ؛ و أسدهم رأيا ؛ و أكثرهم حرصا على إقامة حدود الله ـ تعالى ـ ؛ و أحفظهم للكتاب العزيز ؛ و لإخباره بالغيب ؛ واستجابة دعائه ؛ و ظهور المعجزات عنه ؛ و اختصاصه بالقرابة و الأخوة ، و وجوب المحبة و النصرة ، و مساواة الأنبياء ؛ و خبر الطائر ؛ و المنزلة ؛ و الغدير و غيرها ، و لانتفاء سبق كفره ؛ و لكثرة الانتفاع به ؛ و تميزه بالكمالات النفسانية و البدنية و الخارجية .

ي ـ إثبات إمامة الأحد عشر

١٣ ـ و النقل المتواتر دل على الأحد عشر ، و لوجوب العصمة وانتفائها عن غيرهم ، و وجود الكمالات فيهم .

١٤ ـ و محاربو عليٍّ كفرةٌ و مخالفوه فسقةٌ .

(٣) من آية المباهلة في سورة آل عمران ٦١ .

النص العاشر : الإسماعيلية

نص للداعي حميد الدين الكرماني يبين جانبا من نظرية التوحيد الإسماعيلية (١)

المشرع الأول

« في الله الذي لا إله إلا هو و بطلان كونه ليسا » (٢)

١ ـ قانون الترابط بين العلة و المعلول :

نقول : إن من القوانين أنه لا وجود لمعلول إلا بما يوجب وجوده من علته التي وجوده بها يتعلق ، و إليها في وجوده يستند ، و لولا ها لما وجد ، كالحرارة مثلا التي لا وجود لها إلا بما يوجب وجودها من علتها التي وجودها بها يتعلق ، و إليها في وجودها تستند ، و هي الحركة التي لولاها لما وجدت ، و كالحركة التي لا وجود لها إلا بما يوجب وجودها من علتها التي بها يتعلق وجودها و إليها في الوجود تستند ، و هي المحرك

---

(١) نص مأخوذ من كتاب « راحة العقل » للداعي حميد الدين الكرماني ، بتحقيق كل من د . محمد كامل حسين ، د . مصطفى حلمي ، ط الأولى ـ القاهرة ، دار الفكر العربي ، عام ١٣٧١هـ / ١٩٥٢م ، ص : ٣٧ ـ ٤٤ .

(٢) الأيس الوجود ، و الليس العدم .

الذي لولاه لما وجدت ، و كالمركبات من الجسمانيات من المواليد التي لا وجود لها إلا بوجود الاستقصات التي بها يتعلق وجودها و إليها تستند في وجودها ، و لولاها لما وجدت ، و كالاستقصات التي لولا وجود ما تستند إليه في وجودها من المادة و الصورة اللتين لولاهما لما كانت و لا وجدت ، و كالمادة (و الصورة) (١) اللتين لولا وجود ما تستندان إليه في وجودهما من الأسباب التي من شأنها أن يوجد عنها ذلك من الأجسام (العالية) (٢) السماوية و الصور المتعالية الخارجة لما وجدتا .

٢ ـ لا يصدر الموجود عن عدم :

لما كانت الموجودات بعضها في وجوده مستند إلى بعض ، و كان لو كان ذلك البعض الذي يستند هذا البعض في وجوده إليه و به يتعلق وجوده غير ثابت في الوجود ، و لا موجودا ، لكان وجود هذا البعض محالا (فلما ثبت أنه لا وجود لهذا إلا بذاك) كان منه العلم بأن الذي تنتهي إليه الموجودات التي به توجد و إليه تستند و عنه توجد هو الله الذي لا إله إلا هو محال (ليسته) (٣) باطل لاهويته ، إذ لو كان ليسا لكانت الموجودات أيضا ليسا ، فلما كانت الموجودات موجودة كانت (ليسته) باطلة .

٣ ـ لا تجتمع الأضداد في الوجود إلا بجامع و حافظ :

ثم لما كان من شأن الأضداد أن لا يكون لها وجود إلا بفقد أضدادها ، و كانت الموجودات متضادة و أعيانها مختلفة متنافرة ، و هي على ما هي عليه من تضادها موجودة لا يفقد شيء منها بوجود ضده ، و كنها تحت الوجود محفوظة ، كان من ذلك العلم بأن الذي به بطلت طبيعة

(١) المادة و الصورة و الفاعل و الغاية هي العلل الأربع لكل موجود معلول عند أرسطو ، أخذ بها الإسماعيلية .

(٢) في المشائية الإسلامية أن الأجسام الفلكية ، و خاصة فلك القمر هي مصدر فيضان الصور على الأجسام الأرضية .

(٣) أي عدمه ، مثلها اللاهوية .

الضد في الخروج من حيز الوجود بوجود ضده ، و انحفظ الضد عن ضده، الذي هو الله الذي لا إله إلا هو الذي (ليسته) محال ، إذ لو كان ليسا لكان وجود المتضادات ليسا ، و لما كانت المتضادات موجودة أعيانها كانت ليسته باستناد وجودها إلى سياسته باطلة ، فسبحان الذي به انحفظ وجود الأشياء على تضاد أعيانها ، و اختلاف صورها به ، و لا إله إلا الله إله خرست الألسن عند نهوض الأنفس لتناوله بصفة عن النطق،فوقفت متيقنة بالعجز متحيرة ، و لا حول و لا قوة إلا بالله العلي العظيم .

المشرع الثاني

في بطلان كونه تعالى أيسا (١)

١ - لو كان موجودا لاحتاج إلى علة و هو الغني :

لما كان الأيس في كونه أيسا محتاجا إلى ما يستند إليه في الوجود على ما سبق الكلام عليه ، و كان هو - عن كبريائه - متعاليا عن الحاجة فيما هو هو إلى غير به يتعلق ما به هو هو ، كان من ذلك الحكم بأنه تعالى خارج عن أن يكون أيسا لتعلق كون الأيس أيسا بالذي يتأول عليه الذي جعله أيسا ، و استحالة الأمر في أن يكون هو تعالى أيسا ، و لا هو يحتاج فيما هو هو إلى غير به هو هو فيستند إليه ، تكبر عن ذلك وتعزز و تعالى علوا كبيرا . و إذا كان هو عز و علا غير محتاج فيما هو هو إلى غير به يتعلق ما به هو هو فمحال كونه أيسا .

(١) سبق تفسير الأيس ، و الكرماني يستخدم في المشرع السابق عدة أفكار فلسفية - إغريقية وإسلامية لنفي العدم عن الله - تعالى - و هو هنا يستخدم أفكارا كلامية لنفي الوجود عن الله - تعالى - فالتوحيد ، بمفهومه الإسماعيلي ، يعني تعاليه - سبحانه - عن كل من صفتي الوجود و العدم ، اللتين يرمز لهما بالليسية و الأيسية ، و هو مفهوم أقرب ما يكون إلى تصور الأفلاطونية المحدثة - راجع ما سبق في الفصل الثاني من الباب الثاني .

٢ ـ صفة الغني تحيل كونه أيسا لأن الأيس إما جوهر و إما عرض:

أ ـ بطلان كونه جوهرا مركبا أى جسما أو جوهرا فردا سواء كان قائما بالقوة أو قائما بالفعل

ثم أن الله تعالى إن كان أيسا فلا يخلو أن يكون إما جوهرا و إما عرضا ؛ فإن كان جوهرا فلا يخلو أن يكون إما جسما أو لا جسما ، فإن كان جسما فانقسام ذاته إلى ما به وجودها يقتضي وجود ما يتقدم عليه بكون كل متكثر مسبوقا متأولا عليه ، و هو يتعالى بسبحانيته عن أن يتأول عليه غيره . و إن كان لا جسما فلا يخلو أن يكون إما قائما بالقوة مثل الأنفس ، أو قائما بالفعل مثل العقول : فإن كان قائما بالقوة فحاجته إلى ما به يخرج إلى الفعل تقتضي ما يتقدم عليه ، و هو يتعالى عن ذلك، و إن كان قائما بالفعل فلا يخلو من أن يكون إما فاعلا في ذاته من غير حاجة إلى غير به يتم فعله أو فاعلا في غير به يتم فعله ، فإن كان فاعلا في غير به يتم فعله فلنقصانه في فعله ، و حاجته إلى ما يتم به فعله تقتضي ما يتأول عليه ، و هو يتعالى عن ذلك . و إن كان فاعلا في ذاته من غير حاجة إلى غير به يتم فعله فلا ستيعاب ذاته النسب المختلفة بكثرة المعاني المتغايرة بكونه في ذاته فاعلا و مفعولا بذاته يقتضي ما عنه وجوده الذي لا تكون فيه كثرة و لا قلة بهذه النسب ، و هو يتعالى عن ذلك ، و كان إذا كان جوهرا لا يخلو من هذه الأقسام ، و برئت ساحته من أنحاء الحاجة و التكثر اللازمة للجوهر ، فقد بطل أن يكون جوهرا .

ب ـ بطلان كونه عرضا :

و إن كان عرضا و كان وجود العرض مستندا إلى وجود ما يتقدم عليه من الجوهر الذي به وجوده و هو يتعالى و يتكبّر عن أن تتعلق هويته بما يتأول عليه بطل أن يكون عرضا . و إذا كان لا يخلو الأيس من أن يكون إما جوهرا أو عرضا ، و بطل كونه تعالى جوهرا و عرضا ، بطل ببطلان كونه جوهرا أو عرضا أن يكون أيسا ،فباطل إذن كونه أيسا .

٣ ـ الوحدة المطلقة تستلزم عدم تكثر الهويـة :

ثم لا يجوز أن يكون من الأيس ما هو لا جوهر و لا عرض ، فيكون ذلك الأيس هو تعالى ، فإنه يجب بذلك مما يتأول عليه تعالى ما وجوده محال ، و ذلك أنه إن كان من الأيس ما هو لا جوهر و لا عرض ، كما كان الجوهر أيسا ، و هو لا عرض . و العرض أيسا و هو لا جوهر ، و هو هو لا جوهر و لا عرض فإنه نوع من أنواع جنس الأيس ، و واقع تحته ، ويستحق كل من الجوهر ، و هو يتعالى، و العرض منه أعني الأيس ما يستحقه الآخر، و يكون مباينا عن الجوهر و العرض بما يختص به كمباينة الجوهر العرض و العرض الجوهر بما اختص به كل واحد منهما ، ومشاركا لهما فيما تشاركا فيه ، كمشاركة الجوهر العرض و العرض الجوهر فيما تشاركا فيه ، فتكون ذاته بما باينت به غيرها و شاركت فيه غيرها جزأين بهما و جودهما ، و ما يكون بهذه المثابة من انقسام ذاته إلى ما به وجودها فهو كتكثر و له ما يتقدم عليه و يستند في وجوده إليه ، فإن من جهة تكثره يفترض تقدم ما لا يكون متكثرا يكون الذي ليس بمتكثر متقدما على المتكثر ، و من جهة كونه نوعا من أنواع الأيس الذي إذا رفع في الوهم بطل وجود الأنواع يقتضي ما به هو هو ، و هو تعالى متكبر عن المتكثر الموجب ما يتقدم عليه ، متعال عن النوعية الموجبة ما به هويته هو، و إذا كان متعاليا عن ذلك فباطل كونه أيسا .

ثم إنه تعالى إن كان أيسا فلا يخلو أن يكون إما هو أيّس ذاته أوغيره أيّسه ، و باطل أن يكون هو مؤيسا لذاته إذ يقتضي ذلك أنه لم يكن أيسا و ذلك آية الاستحالة و الحدث بأنه لم يكن فكان ، هذا على امتناع الأمر في هذه القضية ، فإن ما لا عين له في الوجود على قسميه ممتنع أن يصير ذا وجود و لما يكن وراءه فاعل يرتبط به وجوده . و باطل أن يكون غيره أيّسه فتأول عليه ، و إذا بطل الوجهان ، فباطل كونه أيسا و مفترضة هويته وراء الأيسات المتعلق وجودها باختراعه إياها .

فسبحان من يعقب النهوض لإدراكه بصفة تستحقها مخترعاته حيرةً ، ولا إله إلا هو و لا حول و لا قوة إلا بالله ، و أستغفر الله و أفوض أمري إلى الله إنه بصير بالعباد .

الفهارس



١ ـ فهرس الآيات القرآنية

(مرتبة حسب ترتيب ورودها في الكتاب)

٢ ـ فهرس الأحاديث الشريفة

(مرتبة حسب ترتيب ورودها في الكتاب)

٣ ـ فهرس الأعلام

(مراعى فيها إغفال أب وابن و الألف و اللام)

ـ أ ـ

ـ ت ـ

ـ ث ـ

ـ ج ـ

- خ -

- د -

- ذ -

- ر -

- ز -

ـ س ـ

ـ ش ـ

- ص -

- ض -

- ط -

- ع -

- غ -

- ف -

- ق -

- ك -

- ل -

- م -

- ن -

٤ ـ فهرس الديانات و الفرق و المذاهب

(مرتبة حسب أحرف الهجاء)

(الألف)

(الباء)

(التاء)

(الجيم)

(الحاء)

(الخاء)

(الدال)

(الراء)

(الزاء)

(السين)

(الكاف)

(اللام)

(الميم)

(النون)

(الواو)

(الياء)

فهرس المراجع والمصادر

أولا ـ بالعربية

(مراعى فيها حذف الألف و اللام وابن و أبو)

الآبي : القاضي أشرف الدين صاعد البريدي :
الحدود و الحقائق ، نشرة د حسين محفوظ بمطبعة المعارف ببغداد ١٩٧٠م

آل كاشف الغطاء محمد الحسين :
أصل الشيعة و أصولها ط ٢ صيدا ١٩٣٦م

الآمدي : علي بن أبي علي بن محمد بن سالم :
ابكار الأفكار في أصول الدين ، مصورة بمعهد المخطوطات بالجامعة العربية بالقاهرة رقم١ ، ٢ توحيد.
الاحكام في أصول الأحكام ،ط القاهرة ١٩٧١م.
غاية المرام في علم الكلام ، ط القاهرة ١٩٧١م.
كشف التمويهات - مصورة عن نسخة المتحف البريطاني بلندن رقم ٢٥٣ شرقي .
المآخذ على الإمام الرازي ، مصورة بمعهد المخطوطات بالجامعة العربية بالقاهرة تحت رقم ٣ توحيد .

إحسان إلهي ظهير الشيعة و أهل البيت . ط أولى- لاهور
الشيعة والتشيع فرق وتاريخ ،ط الأولى لاهور ١٤٠٤ هـ.

أحمد أمين : ضحى الإسلام ، القاهرة ١٩٤٦م.
فجر الإسلام ،مكتبة النهضة المصرية بالقاهرة ١٩٨٢ م.

الأحمد نكري القاضي عبد النبي بن عبد الرسول الهندي :
جامع العلوم في اصطلاحات الفنون الملقب "بدستور العلماء " ط حيدرآباد الدكن ١٣٢٩ هـ .

إخوان الصفا : الرسالة الجامعة، بيروت ١٩٥٩ م .

الأشعري : أبو الحسن علي بن إسماعيل :
الإبانة عن أصول الديانة ،ط حيدرآباد الدكن (ب - ت).

استحسان الخوض في علم الكلام . . . نشرة مكارثي سنة ١٩٥٣.

كتاب اللمع في الرد على أهل الزيغ و البدع ، الخانجي بمصر ١٩٥٥م.

مقالات الإسلاميين ، مكتبة النهضة المصرية ، القاهرة ١٩٥٠م.

الأصفهاني : أبو القاسم حسين بن محمد الفضل المعروف بالراغب :
المفردات في غريب القرآن ، المطبعة الميمنية بمصر .

الأعظمي : محمد حسن :
تحقيق " الحقائق الخفيه للحاتمي القاهرة ١٩٧٠م

إقبال : محمد :
تطور الفكر الديني في إيران ، المكتبة الفنية القاهرة ط أولى ١٩٨٩م

تجديد التفكير الديني في الإسلام ، القاهرة ،١٩٥٥م.

أمين ـ عثمان : نصوص فلسفية ، الهيئة المصرية للكتاب ١٩٧٦م .

الأهواني : أحمد فؤاد :
ابن سينا دار المعارف – القاهرة ط أولى

الأيجي : عضد الدين :
المواقف وشرحه للجرجاني،طبعة القسطنطينية ١٣٨٦هـ.

الباقلاني : أبو بكر محمد بن الطيب
إعجازالقرآن ، على هامش الإتقان للسيوطي ،ط الحلبي القاهرة سنة ١٩٥١م .

التمهيد في الرد على الملاحدة القاهرة ١٩٤٧م دارالفكر العربي ١٩٤٧ م

البصري : أبو الحسين .
المعتمد في أصول الفقه ،ط الأولى دمشق (بتحقيق محمد حميد الله و آخرين).

البغدادي : عبد القاهر بن طاهر :
كتاب أصول الدين مطبعة الدولة باستانبول ١٩٢٨م .

الفرق بين الفرق ، القاهرة ۱۹۱۰م .

بل – جوزيف نورمينت : نظرية الحب عند متأخرى الحنابلة (بالإنجليزية مطبعة جامعة ولاية نيو يورك ألباني : ١٩٧٩م.

بليع – عبد الحكيم : الجاحظ =

النثر الفني و أثر الجاحظ فيه ط القاهرة سنة ١٩٦٩

أدب المعتزلة ط القاهرة سنة ١٩٦٩م.

البهي : محمد :

الجانب الإلهي من التفكير الإسلامي ، القاهرة ١٩٤٨م.

البياض : كمال الدين أحمد :

إشارات المرام من عبارات الإمام،ط الحلبي بالقاهرة ١٩٤٩م.

البيجوري : إبراهيم :

حاشية على السنوسية ،القاهرة سنة ١٨٩٨م.

حاشية على الجوهرة ،القاهرة ١٩٥٥م.

البيضاوي : طوالع الأنوار بشرح المرعشي،ط القاهرة ١٣٢٣هـ .

بينيس – د .مس : مذهب الذرة عند المسلمين (ترجمة أبو ريدة) نشر النهضة المصرية ١٩٤٦م.

البيهقي : أبو بكر أحمد بن الحسين :

الأسماء و الصفات (بتقديم سلامه العزامي و تعليق الكوثري)مطبعة السعادة بمصر بدون تاريخ

التفتازاني : أبو الوفا الغنيمي :

علم الكلام و بعض مشكلاته ، دار الثقافة بالقاهرة ١٩٧٩م.

ابن سبعين و فلسفته مخطوط بمكتبة جامعة القاهرة .

التفتازاني : سعد الدين مسعود بن عمر (٧٩٣هـ):

شرح العقائد النسفية ، ط كراتشي ،باكستان ، نشر نور محمد ، بدون تاريخ.

شرح المقاصد ، إستانبول ١٣٧٧ هـ

التميمي : النعمان بن حيون المغربي:
أساس التأويل، دار الثقافة ببيروت.
التهانوي : محمد بن علي بن القاضي محمدالفاروقي:
كشاف اصطلاحات العلوم والفنون، نشرة القاهرة ١٩٧٧/٦٣م.
ابن تيمية: أحمد بن عبدالحليم:
بغية المرتاد (ضمن فتاوى ابن تيمية) مطبعة كردستان بالقاهرة ١٣٢٩ه.
درء تعارض العقل والنقل. القاهرة ١٩٧٢م. (بتحقيق محمد رشاد سالم).
كما رجعت في الأجزاء الأخرى الى نشرة الرياض. ط. أولى.
الرسالة المدنية ط٣ بالقاهرة، عام ١٣٦٥هـ بمطبعة السنة المحمدية.
فتاوى شيخ الإسلام، الرياض، ١٣٨١-١٣٨٣هـ.
مجموع فتاوى ابن تيمية، مطبعة كردسنان بالقاهرة ١٣٢٩هـ.
منهاج السنة النبوية، ط بولاق ١٣٢٨هـ.
موافقة صحيح المنقول لصريح المعقول، بتحقيق حامد الفقي-مطبعة السنة المحمدية بالقاهرة ١٩٥١.
النصيرية، ط الرياض، بدون تاريخ.
الجاحظ: أبوعثمان عمرو بن بحر:
البيان والتبيين، بتحقيق السدوبي، ط أولى القاهرة.
جارديه لويس: وج قنواتي:
فلسفة الفكر الدني بين الاسلام والمسيحية، دار العلم للملايين ببيروت ١٩٦٧م.
الجراندابي: الدرر البهية، ط القاهرة ١٩٠٠م.
الكواكب الدرية، ط القاهرة ١٩٢٤م.
الجرجاني: أبوالحسن علي بن محمد بن علي الحسيني الشريف:

التعريفات ، ط الحلبي بالقاهرة ١٩٣٩ م
شرح المواقف ، القاهرة ١٣٢٥هـ.
الجلي – أحمد – محمد: دراسة عن الفرق في تاريخ المسلمين ط أولى ١٤٠٦هـ ١٩٨٦ م ، الرياض
اجليند : محمد السيد :
نظرية المنطق ، ط أولى القاهرة .
ابن الجوزي : أبو الفرج جمال الدين عبد الرحمن بن علي :
تلبيس إبليس ، المطبعة المنيرية القاهرة (ب- ت)
دفع شبه التشبيه بأكف التنزيه بتحقيق الكوثري القاهرة – المكتبة التوفيقية بدون تاريخ.
جولد تزيهر . أجناس :
العقيدة و الشريعة في الإسلام ، دارالكتاب المصري بالقاهرة ١٩٤٩م (ترجمة يوسف موسى و آ خرين).
الجويني : علاء الدين :
- تاريخ جهانكشاي، جامعة عين شمس ،القاهرة رسالة ماجستير أجيزت من كلية الأداب عام ١٩٦٧م.
الجويني . إمام الحرمين :
الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد – بتحقيق يوسف موسى وآخرين نشر الخانجي بالقاهرة ١٩٥٠م.
ابن حزم : علي بن أحمد الظاهري :
طوق الحمامة : تحقيق د. طاهر مكي . نشر مدبولي القاهرة .
كتاب الفصل في الملل و الأهواء و النحل المطبعة الأدبية بمصر ١٣١٧هـ .
حسب الله : علي :
علم التوحيد ، ط أولى القاهرة .
الحصني : أبو بكر تقي الدين :
دفع شبه من شبّه و تمرد ونسب ذلك إلى الإمام أحمد ،

ط الحلبي القاهرة ١٣٥٠هـ

الحلي : الحسن بن يوسف :
شرح التجريد = كشف المراد بشرح تجريد الاعتقاد ط القاهرة بدون تاريخ .

حمزة بن علي : كشف الحقائق ، ط ألمانيا ، ١٩٠٢م.

حميدة : عبد الحسيب طه :
أدب الشيعة ، القاهرة سنة ١٩٥٦م.

الخالدي : محمود :
العقيدة و علم الكلام ، مكتبة الرسالة الحديثة ، عمان ط الأولى ١٩٨٥م .

خفاجي : عماد :
مناهج البحث في العقيدة ، رسالة دكتوراة ، مخطوطة بأصول الدين القاهرة .

ابن خلدون : عبدالرحمن :
المقدمة ، القاهرة ، المكتبة التجارية الكبرى ، بدون تاريخ.

ابن خلكان : شمس الدين أحمد بن إبراهيم :
وفيات الأعيان ، القاهرة ١٩٤٨م.

الخوارزمي : أبو عبد الله محمد بن أحمد بن يوسف الكاتب :
مفاتيح العلوم مطبعة المعرفة بمصر، القاهرة١٤٠١هـ .

الخياط : أبو الحسين عبد الرحيم بن محمد :
كتاب الانتصاروالرد على ابن الراوندي بيروت . سنة ١٩٥٧م .

الداري : عبد القادر التميمي :
الطبقات السنية ، بتحقيق الحلو، ط أولى القاهرة .

ديبور – ت . ج . :
تاريخ الفلسفة في الإسلام ط لجنة التأليف بالقاهرة ١٩٥٧م .

الذهبي – شيخ الإسلام شمس الدين أبو عبد الله :

بيان زغل العلم والطلب و بلية النصيحة الذهبية لابن تيمية ط دمشق ١٩٢٨

الرازي : أبو حاتم داعي الدعاة الإسماعيلي :
كتاب الزينة ، نشرة الهمداني بالقاهرة ط دارالكتاب العربي ١٩٥٧، ج ٢
مطبعة الرسالة بالقاهرة ١٩٥٨م.

الرازي : قطب الدين :
شرح الرسالة الكاتبية المعروف أيضا بتحرير القواعد المنطقية ، ط الحلبي القاهرة.

الرازي : فخرالدين :
محصل أفكار المتقدمين و المتأخرين ، ط القاهرة ١٣٢٣ ه.
اعتقادات فرق المسلمين والمشركين ط القاهرة ١٩٣٨م.

رشتر و طمان : أربعة كتب إسماعيلية ، المجمع العلمي ، غوتينفن .

زكريا إبراهيم : ابن حزم الأندلس فيلسوف الأدباء و أديب الفلاسفة، سلسلة أعلام العرب - القاهرة .

أبو زهرة / محمد : محاضرات في النصرانية ، إدارة القرآن ، كراتشي ١٩٨٧ م .

سالم : عبد الرحمن محمد :
التاريخ السياسي لفرقة المعتزلة ط مكتبة الثقافة بالقاهرة ١٩٨٨ م

السبكي : تاج الدين عبد الوهاب بن علي :
طبقات الشافعية الكبرى ،القاهرة ، مطبعة الحسينية ،بدون تاريخ :

السنهوتي : محمد أنور :
التشبيه و التنزيه ، رسالة دكتوراة بكلية دارالعلوم بالقاهرة .

السنوسي - السنوسية بشرح البيجوري ط القاهرة ، بدون تاريخ .

سهير /مختار: التحسيم عند المسلمين ـ مذهب الكرامية ط القاهرة ١٩٧١م .

سيل ـ م ـ س : علم الكلام ، (بالإنجليزية) لندن ١٩٦٤م .

ابن سينا : تسع رسائل في الحكمة و الطبيعيات ـ مطبعة هندية بمصر ١٩٠٨ م.

السيوطي : جلال الدين عبد الرحمن :
صون المنطق و الكلام عن فني المنطق و الكلام ، القاهرة ١٩٦٢ م

الشبراوي : القول المفيد شرح رسالة التوحيد للباجوري ،ط القاهرة ـ صبيح ـ بدون التاريخ .

الشهرستاني : أبو الفتح محمد بن عبد الكريم :
الملل و النحل ، ط القاهرة ١٣١٧ ،
نهاية الأقدام ، بغداد المثنى بدون تاريخ .

الشيبي : كامل مصطفى :
الصلة بين التصرف و التشيع ، ط الزهراء ، بغداد ١٩٦٣هـ .

الصابوني : أحمد بن محمود بن أبي بكر (٥٨٠هـ):
البداية في أصول الدين ، ط إستانبول ١٣٩٧ هـ / ١٩٧٦م

صبري : مصطفى :
القول الفصل ، مكتبة النور ، دار السلام ١٩٨٦ القاهرة .

الصدر : تأسيس الشيعة لعلوم الإسلام ،العراق ١٩٥١ م

طاش كبرى زاده: عصام الدين أحمد بن مصطفى .
مفتاح السعادة و مصباح السيادة ، ط حيدرآباد ١٣٢٥هـ .

الطباطبائي : س .م . ح . :
الإسلام الشيعي (باللغة الإنجليزية)ترجمة حسين نصر لندن ١٩٧٣ م ،

الطوسي : محمد بن الحسن :
الفهرست -كلكتا،١٢٧١ه / ١٨٥٥ م

الطوسي : (نصير الدين) :
شرح المحصل (تلخيص المحصل) القاهرة سنة ١٣٢٣هـ .
تصورات أو روضة التسليم ،بومباي سنة ١٩٥٠م -كما رجعت إلى الترجمة العربية لها مع مدخل تحليلي بواسطة محمد العزاوي - رسالة ماجستر بمكتبة جامعة عين شمس بالقاهرة برقم ٢٧٣ .
تجريد الاعتقاد ، (بشرح القوشجي)ط حجر ، طهران ١٢٨٥هـ .
رسالة الإمامة مطبوعات جامعة طهران رقم ٣٠٢

الطيب النجار : تيسير الوصول إلى علم الأصول ، ط . أولى القاهرة بدون تاريخ .

عارف تامر : القصيدة الشافية ، بيروت ١٩٦٧
مقدمة كتاب الرياض للكرماني ، نشر بيروت ١٩٦٠م
حقيقة إخوان الصفاء و خلان الوفاء، المطبعة الكاثوليكية بيروت ط أولى .
خمس رسائل إسماعيلية، دارالإنصاف ١٩٥٦م

العامري : أبو الحسن :
الإعلام بمناقب الإسلام ، القاهرة ١٩٦٧

العبد : عبد اللطيف :
الحدود في ثلاث رسائل ، دارالنهضة العربية بالقاهرة ١٩٧٨/١٣٩٨ م

عبد البديع : لطفي :
مقدمة تحقيق لكتاب (كشاف اصطلاحات العلوم و الفنون للتهانوي) ، القاهرة ١٩٦٣ م .

ابن عبد البر : جامع بيان العلم و فضله ، ط القاهرة بدون تاريخ .

عبد الجبار بن أحـ : شرح الأصول الخمسة ، مكتبة وهبة ، القاهرة

١٩٦٥ م :
المغني في أبواب التوحيد و العدل نشر المؤسسة المصرية للتأليف بالقاهرة (ب . ت)

عبد الحليم محمود : زين العابدين :
ط دار الشعب بالقاهرة .
الإسلام و العقل ، دارالكتب الحديثة بالقاهرة ١٩٦٦ م .
مقدمة المنقذ من الضلال - القاهرة ١٩٦٢ م .
التفكير الفلسفي في الإسلام - الإنجلو بالقاهرة ١٩٥٥ م

عبد الرزاق : مصطفى :
تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية القاهرة ١٩٥٩ م

عبد اللطيف : حسن محمود :
١ - تحقيق " غاية المرام في علم الكلام " . القاهرة ١٩٧١ م
٢ - الطوسي وكتابه تجريد الاعتقاد ، بحث للدكتوراة أنجزفي ١٩٧٧ م - بمكتبة جامعة لندن .
٣ - المبين للآمدي - المقدمة ، ط القاهرة ١٩٨٣ م.

عبده : محمد :
رسالة التوحيد ، القاهرة ١٩٦٠ م .

العز بن عبد السلام : العثمان :
إيضاح الكلام ، ط القاهرة بدون تاريخ .

العزامي : سلامة :
مقدمة الأسماء و الصفات للبيهقي مطبعة السعادة بالقاهرة .

ابن عساكر : (علي بن الحسن بن هبة الله):
تبيين كذب المفتري ط دمشق ١٣٤٢هـ .

ابن عقيل : كتاب الفنون ، بيروت ١٩٧٠ / ١٩٧١ م.

العثمان : عبد الكريم :

نظرية التكليف ، بيروت ١٣٩١ هـ / ١٩٦١ م

العوا : عادل :
منتخبات إسماعيلية،مطبعة الجامعة السورية ١٩٥٨ م.

غرابة : حمودة :
اللمع للأشعري ـ مقدمة ، ط القاهرة الخانجي ١٩٥٥ م
الأشعري أبو الحسن مطبعة الرسالة بالقاهرة ١٩٥٣م .

الغزالي : حجة الإسلام :
١ ـ إحياء علوم الدين ،القاهرة ، ١٣١٦ هـ .
٢ – الاقتصاد في الاعتقاد ، المطبعة المحمودية التجارية بالقاهرة بدون تاريخ .
٣ ـ إلجام العوام (ضمن القصور العوالي) القاهرة مطبعة الجندي ، بدون تاريخ .
٤ – القسطاس المستقيم (ضمن مجموعة القصور العوالي) مطبعة الجندي بالقاهرة بدون تاريخ .
٥ ـ المنقذ من الضلال ـ القاهرة ١٩٦٢ م (بتحقيق عبد الحليم محمود)

غلاب : محمد :
من صهاريج المعرفة ط نهضة مصر القاهرة ١٩٥٦ م .

الفارابي : أبو نصر :
إحصاء العلوم ، بتحقيق و تقديم عثمان أمين ط الإنجلو المصرية بالقاهرة ١٩٦٨ م.
كتاب الحروف ـ نشرة محسن مهدي ، بيروت ،دار المشرق ١٩٧٠ م.
كتاب الملة ، ط بيروت ١٩٦٥ م.

الفرهاري : محمد عبد العزيز :
النبراس شرح العقائد ، ط المكتبة الإمدادية ،ملتان (ب . ت).

فرغل : يحي :

أصول علم الكلام ، رسالة دكتوراة ، مخطوطة بمكتبة كلية أصول الدين القاهرة .
عوامل وأهداف نشأة علم الكلام في الإسلام ج ١ ، ٢ ط القاهرة ، مجمع البحوث الإسلامية ١٣٩٣هـ /١٩٧٢ م.

فروخ : عمر :
الظاهرية - ضمن" تاريخ الفلسفة الإسلامية " نشر باريس ١٩٦٤ م.

فلهوزون : أحزاب المعارضة في الإسلام ، القاهرة ١٩٥٨ م

قاسم : محمود :
دراسات في الفلسفة الإسلامية ، القاهرة ١٩٧٣ م
ابن رشد و فلسفته الدينية ،القاهرة ١٩٦٩ م .
مقدمة لمناهج الأدلة في عقائد الملة ، القاهرة ١٩٦٤ م

ابن قتيبة : تأويل مشكل القرآن بتحقيق السيد صقر – القاهرة ط أولى سنة ١٩٥٤ م

ابن قدامة : الجماعيلي الحنبلي :
اللمعة (لمعة الاعتقاد) مكتبة السنة المحمدية بالقاهرة ، بدون تاريخ .
تحريم النظر في كتب أهل الكلام ط لندن ١٩٦٢ م

القدسي : الحسن بن أبي بكر الحنفي (٨٣٦ هـ) :
غاية المرام شرح بحر الكلام ، شرح لكتاب أبي المعين النسفي الماتريدي مخطوطة بالتيمورية رقم ٢٢٣ .

قنواتي : جورج شحاته :
تراث الإسلام (النشرة الثانية) الترجمة العربية ، نشر الكويت ١٩٧٨ م

القوشجي : ملا علي بن محمد :
شرح التجريد ، ط حجر بإيران ١٢٨٥ هـ .

ابن القيم : شمس الدين محمد بن أبي بكر :
زاد المعاد ، ط القاهرة .

ابن كثير : عماد الدين إسماعيل بن عمر :
تفسير القرآن العظيم ، ط القاهرة (ب.ت.)

الكرماني : حميد الدين أحمد بن عبد الله :
راحة العقل ، دار الفكر العربي ، القاهرة .
كتاب الرياض ، بيروت ١٩٦٠ م

الكفوي : أبو البقاء محمد بن سليمان الحنفي (٩٩٠هـ):
أعلام الأخيار من فقهاء مذهب النعمان المختار، المشهور بطبقات الكفوي مخطوط ، أسعد أفندي برقم ٥٤٨ .
الكليات ، ط بولاق بمصر ١٢٨١ هـ

كمال الدين بن أبي شريف المسامرة شرح المسايرة ،
ط حيدر آباد ، .الهند

الكندي : رسالة في حدود الأشياء و رسومها ،ضمن رسائل الكندي الفلسفية - نشرة أبي ريدة، ط أولى القاهرة .

الكوثري : محمد زاهد :
مقدمة تبيين كذب المفتري ،مطبعة التوفيق بدمشق ١٣٤٧ هـ .

الماتريدي: أبو منصور محمد بن محمد بن محمود :
كتاب التوحيد ، ط بيروت ١٩٧٠ م - بتحقيق فتح الله خليف .

ابن ماجه : محمد بن يزيد :
سنن ابن ماجه ، القاهرة الحلبي ١٩٥٢ م

مادلونج : و :
التشيع ستراسبرغ ١٩٦٨ م ، (بالإنجليزية) .

ماسينيون : لويس :
تاريخ الاصطلاحات الفلسفية العربية - مخطوط بمكتبة المعهد العلمي الفرنسي -بالقاهرة .

المبرد : محمد بن يزيد :
الكامل ـ مصر المطبعة الأزهرية ١٩٢٠ م

ابن المرتضى : أحمد بن يحيى :
كتاب طبقات المعتزلة ، بيروت ١٩٦١م .
مسلم بن الحجاج القشري النيسابوري : الصحيح ، ط الحلبي بمصر .
الملطي : محمد بن أحمد :
التنبيه و الرد على أهل الأهواء و البدع ، طبعة السيد عزت العطار الحسيني بالقاهرة .
المظفر : محمد رضا :
عقائد الإمامية ، القاهرة ١٣٨١ ه
معمر : علي :
الإباضية في التاريخ ، نشر مكتبة وهبة بالقاهرة .
المفيد : محمد بن نعمان :
شرح عقائد الصدوق ، ط تبريز١٣٧١هـ .
أوائل المقالات، تبريز ١٣٧١ هـ .
المقريزي : احمد بن علي :
الخطط ، ط القاهرة ١٩٦٧ م .
مكي : طاهرأحمد :
مقدمة طوق الحمامة ،نشر مدبولي بالقاهرة .
الميهي : حاشية على منظومة الجوهر الفريد في عقائد التوحيد ط القاهرة ، بدون تاريخ .
النسفي : أبو البركات عبدالله بن أحمد بن أحمد بن محمود :
الاعتماد في الاعتقاد ، محفوظ بمكتبة فاتح بتركيا تحت رقم ٣٠٨٥ .
النسفي : أبو حفص عمر بن محمد (٥٣٧ هـ) :
مختصر العقائد (مع شرح التفتازاني) ط صبيح بالقاهرة ١٩٣٩ م .
النسفي : أبو المعين :
بحر الكلام ، القاهرة ١٩٢٢م.
التمهيد في أصول الدين ، القاهرة بتحقيق د . قابيل

ط أولى القاهرة ١٩٨٧ م.
النشار : علي سامي والشربيني ـ عباس أحمد :
الفكر اليهودي تأثره بالفلسفة الإسلامية ، دارالمعارف بالإسكندرية ١٩٧٢م.
النشار : علي سامي :
مناهج البحث عند مفكري الإسلام ، القاهرة ١٩٦٥ م
المنطق الصوري منذ أرسطو ، الإسكندرية ١٩٦٥ م .
نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام ،دار المعارف ، ط الثانية ١٩٦٥ م.
ابن النوبختي : فرق الشيعة ، مطبعة إستانبول ١٩٤٨ م .
ابن هشام : عبد الملك :
السيرة النبوية ، دارإحياء التراث ، بيروت ١٣٩١ هـ
ابن الهمام : كمال الدين :
المسايرة (مع شرحها لابن أبي شريف) ط حيدر آباد
هود جسون : ج . س :
طائفة الحشاشين (بالإنجليزية) هولندا ١٩٥٥م .
هويدي : يحيى :
تاريخ فلسفة الإسلام في الشمال الأفريقي ط القاهرة سنة ١٩٦٦ م.
والي : الشيخ حسين :
كتاب التوحيد ، مطبعة الواعظ ، القاهرة ١٩٠٩ م .
ابن الوزير : أبو عبدالله محمد بن إبراهيم :
إيثار الحق على الخلق ، القاهرة ١٣١٨ هـ
واط : مونتجومري :
فترة تشكل الفكر الإسلامي ،أدينبرغ ١٩٧٣ م.
أبو يعلى : الحنبلي :
المعتمد في أصول الدين، بيروت ١٩٧٤م .

ثانيا ـ المصادر و المراجع بالإنجليزية

1- Encyclopaedia judaica 3rd Ed Jerusalem 1974

2- R .M .Seltzer, Jewish people , Jewish Thought,
Macmillan Publishing Co. Inc. New York 1980.

3- M.Smith, Introduction to the History of Mysticism,
New York, 1972

4- F.G.Moore : Judaism,(1972)

5- M.Kaplan , Judaism as a Civilization, 2nd Edition
New York , 1972

6- James Hastings , encyclopaedia of Religion and Ethics ,
New York , 1974

7- The New Encyclopaedia Britanica ,USA ,1982

8- Mircea Eliade,The Encyclopaedia of Religion ,
Macmillan Publishing Company , New York , 1987

9- Thomas Gilby, St. Thomas Aquinas, philosophical text, oxford University press, New York.

10- J. S. Anawaiti :
Legacy of Islsm . London Second Edition
(قنواتي ، تراث الإسلام ـ النشرة الثانية)

11- Abdul Latif ,H .M. : Nasir -ud-din Tusi and his Tajridul I'tiqad edition and study .
(عبد اللطيف : الطوسي و كتابه تجريد الاعتقاد)

12- Farrukh , Umar : Zahirte , in the History of Islamic Philosophy ,
Paris 1964
(فروخ – عمر : الظاهرية ، ضمن "تاريخ الفلسفة الإسلامية ")

13- Bil J. N . Love Theory in Later Humbilite Islam,state
University of New York Press ,Al Bani ,1979(بل ـ ج : نظرية الحب)

14- Seale ,M .S. Muslim Theology London 1964
(سيل م- س علم الكلام الإسلامي (بالإنجليزية) لندن ١٩٦٤م)

15- Hodgson , J. S. The order of Assassins (Holland,1955)
(هود جسون : طائفة الحشاشين)

16- Watt. M . The Formative Period of Islamic Thought, Edinburgh 197?
(واط : فترة تشكل الفكر الإسلامي ، أدينبرغ ١٩٧٣ م)

17- Madelung W . " Imamism and Mutazilite Theology in Le Shi'ism Imamite, Colloque de Strashourg-1968
مادلونغ ، التشيع ستراسبرغ ١٩٦٨ م

18- Tabatabai , S. M . H. "Shi'ite Islam , translated by Nasr ,S . H . London 1975
الطباطبائي (الإسلام الشيعي (باللغة الإنجليزية) ترجمة حسين نصر لندن ١٩٧٣ م)

19- M . Wiles ,what is Theology .

فهرس الموضوعات

الموضوع		الصفحة
	(١) الحشوية (أهم عناصر الموقف الحشوي)	٦٨
	(٢) الحنابلة (أهم اتجاهات الحنابلة)	٧٢
	(٣) الظاهرية نشأتها ـ أهم أصول المذهب الظاهري)	٧٤
	(٤) الأشاعرة (نشأتها ـ العهود التي مرّ بها المذهب)	٧٩
	(٥) الماتريدية (أهم الخلافات بين الماتريدية و الأشاعرة ـ العهود التي مرّ بها المذهب)	٨٢
	(٦) الإسماعيلية (نبذة تاريخية)	٨٤
	الفلسفة الإسماعيلية	٨٧
	نظرية التوحيد الإسماعيلية	٨٨
	نظرية المثل و الممثول	٨٩
	(٧) المعتزلة	٩١
	١ ـ العدل	٩١
	٢ ـ التوحيد	٩٢
	٣ ـ الوعد و الوعيد	٩٣
	٤ ـ المنزلة بين المنزلتين	٩٣
	الأمر بالمعروف و النهي عن المنكر	٩٣
	(٨) الإثناعشرية	٩٥
	(أ) ـ آراؤهم	٩٥
	(ب) ـ التطورات البارزة للكلام الإثناعشري	٩٨
	(٩) الخوارج	١٠١
	(١٠) الزيدية	١٠٣
الفصل الثالث	علم الكلام في مراحله المتأخرة	١٠٧
	(١) المرحلة الثالثة ـ مرحلة التطور و الاختلاط بالفلسفة	١٠٧
	(٢) المرحلة الرابعة ـ مرحلة الجمود و التقوقع	١١٤
	(٣) المرحلة الأخيرة في الفكر الحديث	١١٦
الباب الثالث :	مناهج البحث و الاستدلال	١٢٢
	تمهيد	١٢٣
الفصل الأول :	الدليل العقلي و مكانته في البحوث الكلامية	١٢٦
	(أ) النظر العقل طريق للمعارف الاعتقادية	١٢٧

الموضوع		الصفحة

الموضوع		الصفحة

الموضوع		الصفحة
	تلقي الضوء على فكر الخوارج الأوائل .	٣١٠
النص الثامن :	المعتزلة : نص للقاضي عبد الجبار بن أحمد في مسألة خلق أفعال العباد .	٣١٥
النص التاسع :	الإثناعشرية : نص لصير الدين الطوسي في مسألة الإمامة .	٣٢١
النص العاشر :	الإسماعيلية : نص للداعي حميد الدين الكرماني يبين جانبا من نظرية التوحيد الإسماعيلية .	٣٢٥
الفهارس :		٣٣١-٣٨٢

المؤلف في سطور

- ولد بمدينة "بني سويف" بمصر عام ١٩٣٠م .
- حصل على العالية من كلية أصول الدين ـ جامعة الأزهر ، قسم العقيدة و الفلسفة بمرتبة الشرف عام ١٩٦٣م .
- حصل على ليسانس دار العلوم بمرتبة الشرف في العلوم العربية و الإسلامية ـ جامعة القاهرة في نفس العام (١٩٦٢م) .
- حصل على الماجستير في مادة الفلسفة الإسلامية من كلية دار العلوم عام ١٩٦٩م .
- حصل على الدكتوراه في الدراسات الإسلامية من جامعة لندن عام ١٩٧٧م .
- عمل معيدا ثم مدرسا ثم أستاذا مساعدا بكلية دار العلوم ـ جامعة القاهرة .
- عمل أستاذا زائرا بجامعتي أم درمان بالسودان و أم القرى بمكة المكرمة .
- الآن يعمل نائبا لرئيس الجامعة الإسلامية العالمية بإسلام آباد ـ باكستان ، و أستاذا بكلية أصول الدين .
- شارك في الإعداد لعديد من المؤتمرات و المساهمة ببعض أوراق البحث فيها .
- عضو بمجلس إدارة الجامعة الإسلامية العالمية بإسلام آباد ، و عضو باللجنة الشرعية بالمركز العالمي للدراسات الإسلامية بلندن .
- أهم أعماله العلمية :
  - المبين في معاني ألفاظ الحكماء والمتكلمين للآمدي (تحقيق) .
  - عطف الألف المألوف على اللام المعطوف (تحقيق ثم ترجمة إلى الإنجليزية بالاشتراك مع الدكتور جوزيف بيل .
  - غاية المرام في علم الكلام للآمدي (تحقيق) .
  - أساس الاقتباس في المنطق للطوسي (تحقيق بالاشتراك مع الدكتور سعيد جمال الدين) .
  - تطور الفكر الفلسفي في إيران للدكتور محمد إقبال (ترجمة إلى العربية بالاشتراك مع الدكتور سعيد جمال الدين) .
  - في الفلسفة : منهج و تاريخ (بالاشتراك مع الدكتور محمد كمال جعفر) .
  - المدخل إلى دراسة علم الكلام .
  - بالإضافة إلى مجموعة كبيرة من الدراسات والاتجاهات في مختلف فروع الثقافة الإسلامية